

**Pontifícia Universidade Católica de São Paulo**  
**PUC-SP**

**Raphael B. S. Uchôa**

***A ruína dos povos: raça americana e saber selvagem na ciência***  
**de Carl F.Ph. von Martius (1794-1868)**

**Doutorado em História da Ciência**

**São Paulo**  
**2018**

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

PUC-SP

Raphael B. S. Uchôa

*A ruína dos povos: raça americana e saber selvagem* na ciência de  
Carl F.Ph. von Martius (1794-1868)

Doutorado em História da Ciência

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História da Ciência sob a orientação da Profa. Dra. Silvia I. Waisse de Priven.

São Paulo

2018

BANCA EXAMINADORA

---

---

---

---

---

Para meus avós: Pedro, Francisca, Luiz e Amélia

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da qual fui bolsista durante o período de doutorado (2014-2018) na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, incluindo o período de Doutorado Sanduíche na Uppsala Universitet.

## AGRADECIMENTOS

Obrigado à J. Augusto e Ivonete Uchôa pelo amor e pelo primeiro sopro de perplexidade com a existência. Obrigado Sabrina, por compartilhar de forma tão intensa essa herança.

À Elba e Jayr Magave pela inesgotável generosidade e entusiasmo. Ao Jordan e Jason, sempre queridos amigos e interlocutores.

À Jade, pelas dúvidas, ternura e paciente leitura. Te amo.

Sempre aos Professores Mauro e Wilma Coelho pela inspiração nos meus primeiros passos.

Aos velhos amigos Adriano Wilkson, Adriana Coimbra, Fernanda Aires, Ed Oliveira, Ivo Silva, Raimundo Marques e Tarzys Reis pela jornada inacabada...

Aos colegas da PUC-SP, de Uppsala e de Cambridge com quem dividi profundos e profícuos momentos e ideias sobre a pesquisa e sobre a existência. Agradeço particularmente à Donizetti Louro, Odécio Souza, Rodrigo Cruz, Petter Hellström, Adam Bobbette, Amparo Fontaine, Laia Portet e Andrés Vélez. Especialmente, este trabalho deve muito aos queridos Julio Bacha e Luciana Thomaz!

Sou grato ainda aos professores Staffan Müller-Wille, Hjalmar Fors, Hasok Chang, Piyo Rattansi, Olof Ljungström, Luci Banks-Leite e Eliseo Reategui que generosa e entusiasticamente discutiram diferentes aspectos deste trabalho.

Aos Professores do Programa e do CESIMA tenho imensa gratidão pelo alto rigor e intensidade com que encaram a prática de ensino e pesquisa. Gostaria de enfatizar minha profunda gratidão, admiração e deferência pelas Professoras Ana Maria Alfonso-Goldfarb e Márcia Ferraz. Continuo profundamente inspirado por vocês. Obrigado pela intensidade em tudo!

À Silvia Waisse, minha orientadora. Meu profundo agradecimento. Sou muito grato pela crítica rigorosa e primorosa em todos os níveis, pela reflexão estimulante e pelas discordâncias que marcaram a feição deste trabalho e da minha formação.

## RESUMO

Este trabalho tem por objeto os conceitos de 'raça americana' e de 'saber selvagem' nos trabalhos do estudioso bávaro Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868). Tais conceitos emergiram, em larga medida, da investigação integrada dos conceitos científicos e das dinâmicas sócio históricas que circunscreveram os trabalhos do estudioso bávaro. Dessa forma, a tese evidencia as condições de possibilidade geopolíticas e intelectuais para o desenvolvimento da ciência de von Martius; bem como a maneira pela qual Martius articulou (1) o conceito de 'raça americana' – caracterização ampla para os povos nativos das Américas no período – como parte de sua 'história natural do homem'; uma história natural complexa, pois reunia procedimentos e temas aparentemente díspares, como medicina, botânica, teologia, filologia e mitologia; e 2) o 'saber do selvagem', um conceito semanticamente alinhado ao de 'ruínas' e que encontrava nas práticas xamânicas uma das suas principais formas de expressão.

**Palavras-chave:** Carl von Martius; Raça americana; Saber selvagem; História natural; *Naturphilosophie*; Ruínas

***RUINS OF PEOPLE: 'AMERICAN RACE' AND 'SAVAGE KNOWLEDGE' IN THE  
WORKS OF CARL VON MARTIUS (1794-1868)***

**ABSTRACT**

This study addresses the concepts of 'American race' and 'savage knowledge' in the works of the Bavarian scholar Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868). These concepts emerged as the result of an integrated investigation of the scientific notions and socio-historical dynamics that circumscribed Martius' works. The dissertation evidences the geopolitical and intellectual conditions of possibility for the development of von Martius' science, as well as how he articulated (1) the concept of 'American race' – a broad characterization of the native peoples of the Americas rooted in a complex natural history which brought together seemingly disparate fields of knowledge, such as medicine, botany, theology, philology and mythology; and (2) the 'savage knowledge,' a concept semantically aligned to the notion of 'ruins,' which found in shamanic practice one of its principal modes of expression.

**Keywords:** Carl von Martius; American race; Savage knowledge; Natural history; *Naturphilosophie*; Ruins

# SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
-----------------	----

## **CAPÍTULO 1 - REDES, PATRONAGEM E FONTES DA CIÊNCIA DE MARTIUS: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO COM O ‘SELVAGEM’**

1.1. ‘Ao encontro dos selvagens’.....	22
1.2. Patronagem, redes e nações em construção.....	30
1.2.1. Terras germânicas em fragmentos.....	33
1.2.2. Martius, a rede germânica romântica e a <i>Naturphilosophie</i> .....	37
1.2.3. Em construção: o império do Brasil e a ciência de Martius.....	51
1.3. Fontes ibéricas e o lugar da ‘raça americana’.....	63
1.4. Anglo-saxões, franceses e neerlandeses: uma rede estendida e fontes para o estudo da ‘raça americana’.....	74

## **CAPÍTULO 2 - RAÇA E HISTÓRIA NATURAL DO ‘HOMEM AMERICANO’ NA OBRA DE VON MARTIUS**

2.1. Martius, Linné, Blumenbach e os parâmetros raciais para se escrever a história do Brasil.....	81
2.2. Critérios de classificação/comparação racial nos escritos de Martius.....	89
2.2.1. Raça, parte 1: fisionomia e anatomia.....	89
2.2.2. Raça, parte 2: sobre a pigmentação da pele e suas misturas.....	96
2.2.3. Raça, parte 3: humores e ambientes.....	99
2.3. Poligenia e Monogenia.....	103
2.4. Martius e a crítica de uma ‘história natural do homem americano’.....	107
2.4.1. Teorias migratórias e o encontro com o ‘Oriente’ como base de uma ‘ciência antiga’.....	110

2.5. Uma ‘história natural do homem’, ou a ‘ciência do homem’ como campo mais amplo de recepção das ideias de Martius.....	112
2.5.1. O debate em torno das teorias degenerativas.....	115

### **CAPÍTULO 3 - ENTRE ROUSSEAU E AS RUÍNAS**

3.1. As ruínas de Martius e Rousseau em ‘ruínas’.....	125
3.1.1. Rousseau e o ‘estado de natureza’.....	125
3.2. Elos de integração do pensamento de Martius.....	132
3.3. Caminhos da inflexão em Martius.....	134
3.3.1. Rousseau estava errado, parte I: <i>Frei Apolônio</i> (1831).....	134
3.3.2. Rousseau estava errado, parte II: “O Estado do Direito entre os autóctones do Brasil” (1832).....	140
3.3.2.1. Ruínas, ou como ler os ‘restos’.....	142
3.3.2.2. Geologia e teodiceia.....	148
3.3.3. Rousseau estava errado, parte III: “A etnografia da América” (1867).....	150
3.3.3.1. Plantas, animais e selvagens domesticados.....	150
3.3.3.2. Monumentos e arquitetura: quão velho é o “Novo Mundo”?.....	165
3.3.3.3. Os mitos e a antiguidade dos americanos.....	170
3.3.3.4. Por que decaiu a ‘raça americana’?.....	174

### **CAPÍTULO 4 - SOBRE ESPIRAIS E FENÔMENOS PRIMEVOS**

#### **PARTE I: A ‘tendência espiral’ das plantas e a tendência romântica de Martius**

4.1. Da espiral indígena à espiralidade da natureza.....	182
4.1.1. Goethe e Martius em torno da espiral ou a espiralidade como ‘lei’.....	187

#### **PARTE II: Fenômenos primevos, ou *Urphänomen***

4.2. A planta primordial ( <i>Urpflanze</i> ).....	200
--	-----

4.3. Do paraíso a Babel: a língua primordial ( <i>Ursprache</i> ) e a diversidade de línguas nas Américas.....	205
4.3.1. Vestígios de práticas e saberes antigos.....	210
4.3.2. A língua como expressão do pensamento e da moral.....	215
4.3.3. Nomes de plantas no “saber vulgar” e a sua correspondência científica.....	219
4.3.3.1. A ‘maldição de Babel’ e a redução das línguas ao <i>Ursprache</i> .....	224
 <b>CAPÍTULO 5 - XAMÃS COMO RUÍNAS OU ‘VESTÍGIOS DE UMA COMPREENSÃO MAIS ELEVADA DA NATUREZA’: FUNDAMENTO DE UM ‘SABER SELVAGEM’</b>	
5.1. Considerações sobre uma aparente ambiguidade.....	231
5.2. Sobre o ‘espiritual’ e o ‘material’ na natureza.....	237
5.3. Entre xamãs e germânicos românticos.....	241
5.4. A ‘física dos selvagens’.....	249
5.5. Entre o ‘saber selvagem’ e a medicina de Martius, ou o ‘saber selvagem’ não tão distante de uma ciência europeia.....	253
5.6. Matéria médica: ainda os ‘restos de uma antiga ciência natural’ e os caminhos de incorporação do ‘saber selvagem’ na ciência europeia.....	257
5.7. Origens do ‘saber selvagem’ entre os <i>ab origenes</i> americanos.....	263
 <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>269</b>
ANEXO I.....	279
ANEXO II.....	285
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>289</b>
DOCUMENTOS.....	290
LITERATURA SECUNDÁRIA.....	296

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1. Corte do grande mapa da América Meridional I.....	26
Figura 2. Corte do grande mapa da América Meridional II.....	27
Figura 3. Frontispício do atlas de Viagem pelo Brasil de Spix e Martius.....	68
Figura 4. 1. Tungusae [mongol]; 2. Caribaei [americano]; 3 Feminae; Georgianae [caucasiano]; 4 O-taheitae [malaio]; 5 Aethiopissae Guineensis' [etíope].....	86
Figura 5. Fisionomias indígenas.....	93
Figura 6. Distribuição das palmeiras no Novo Mundo I.....	157
Figura 7. Distribuição das palmeiras no Novo Mundo II .....	158
Figura 8. Mapa “Fluxo do tempo” .....	160
Figura 9. Mapa “Chronology Delineated”.....	161
Figura 10. Engländer in der Campagna.....	169
Figura 11. <i>Ruine Eldena mit Hütte bei Greifswald im Mondschein</i> .....	169
Figura 12. Goethe in der Campagna.....	170
Figura 13. Esculturas indígenas na margem do Rio Japurá.....	183
Figura 14. Recorte de imagem com desenhos rupestres.....	183
Figura 15. Esculturas indígenas.....	184
Figura 16. Recorte da carta de Martius a Goethe.....	190
Figura 17. Esboço diagramático da tendência espiral I .....	191
Figura 18. Maquete tridimensional.....	191
Figura 19. Esboço diagramático da tendência espiral II.....	192
Figura 20. Bacoropary.....	221
Figura 21. Indicação da utilização do sistema sexual de Linné.....	223
Figura 22. Etimologia da designação <i>Platonia insignis</i> .....	223

*Os olhos não veem coisas mas figuras de coisas que significam outras coisas. A pegada na areia indica a passagem de um tigre; o pântano anuncia uma veia de água; a flor do hibisco, o fim do inverno. O resto é mudo e intercambiável.*

I. Calvino, *As Cidades Invisíveis*, 17.

*Nem ao menos o singelo e modesto musgo que como um símbolo da melancolia cobre as ruínas das grandezas antigas romanas e germânicas se estendeu sobre os restos daquela antiguidade sul-americana: aí escuras e antigas matas virgens esconderam debaixo do húmus e dos detritos mortos os monumentos dos povos de há muito desaparecidos e tudo que a mão do homem de outrora criara está coberto por camadas de uma decomposição incalculável.*

C.F.Ph. von Martius, *O estado do Direito*, 24.

## INTRODUÇÃO

Ao longo de 200 anos (1817-2017) a partir da vinda de Carl von Martius (1794-1868) ao Brasil em 1817, no contexto da famosa ‘expedição austríaca’, o estudioso bávaro alcançou o status de ícone político e cultural, incluindo a cultura científica no Brasil.<sup>1</sup> De Dom Pedro II (1825-1891)<sup>2</sup> a Fernando Henrique Cardoso, von Martius foi reverenciado como “visionário da nação”<sup>3</sup>. Do poeta romântico Gonçalves Dias<sup>4</sup> ao Movimento Antropofágico,<sup>5</sup> nas primeiras décadas do século XX, Martius foi lido, apropriado e relido a partir dos mais diversos ângulos. Porém convém ressaltar que se trata de ângulos fragmentados, que enquadraram o estudioso bávaro alternativamente como um botânico, um etnólogo e antropólogo ou um linguista.

Um dos ângulos mais explorados constituiu-se como reflexo do sucesso e significado histórico da premiada dissertação “Como se Deve Escrever a História do Brasil”, escrita por Martius e publicada em 1844,<sup>6</sup> sob os auspícios

---

<sup>1</sup> Cf., por exemplo, o sistema de informação *online* baseado no *Flora brasiliensis*, de Martius, coordenado por pesquisadores de universidades brasileiras e do exterior e financiado por agências de fomento nacionais e pela iniciativa privada, <http://florabrasiliensis.cria.org.br/>.

<sup>2</sup> *Ata da Sessão do Instituto Histórico*, 4 de novembro de 1870, 26. Dom Pedro II foi um dos principais financiadores e promotores dos trabalhos de von Martius.

<sup>3</sup> Fernando Henrique Cardoso, em palestra no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro em ocasião do recebimento do título de Presidente de Honra e de Sócio Honorário do Instituto, 3 de outubro de 1999, *Atas*, 303.

<sup>4</sup> Dias, *Brazil e Oceania*, 82.

<sup>5</sup> Andrade, *Macunaíma*, 344; Salgado, “Língua Tupy”, 5. O artigo de Plínio Salgado (1895-1975), “Língua Tupy”, encontra-se no primeiro número da *Revista Antropofágica*, mesma edição em que foi publicado o “Manifesto Antropófago”, assinado por Oswald de Andrade (1890-1954) em “Piratininga Anno 374 da Deglutição do Bispo Sardinha”, 7, na qual a adaptação antropofágica “Tupi, or Not Tupi” – fundamentada na afirmação da língua e da identidade tupi – foi resultado da ‘antropofagia’ de Martius, de quem procedia o “critério científico para o estudo das línguas americanas e para a sua classificação [...]”.

<sup>6</sup> Doravante referida como dissertação de Martius ou CEHB.

do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB). A dissertação marcou gerações de intérpretes do Brasil e, sabidamente, constituiu uma importante peça na construção da identidade nacional. O motivo de tal sucesso se deu, em larga medida, pelos amplos esforços do IHGB, fundado em 1838, na produção de uma história nacional.<sup>7</sup>

Nesse contexto, o conceito de ‘origens da nação’ e a noção de uma ‘identidade nacional’ se tornariam um eixo de análise recorrente entre os estudiosos do pensamento de von Martius, mais particularmente em relação ao lugar especial ocupado por ele no processo de formação da identidade nacional brasileira. Assim, intelectuais como Francisco Adolfo de Varnhagen, em sua *História Geral do Brasil* (1854/57) e o historiador cearense Capistrano de Abreu, em seu influente *Capítulos de História Colonial* (1907), modelaram suas escritas a partir das diretrizes de Martius. E, também, acabariam servindo de modelo para futuros historiadores,<sup>8</sup> preocupados, muito mais, com o importante significado político de Martius na história do Brasil Oitocentista do que com os conceitos científicos subjacentes à sua obra, a partir dos quais o estudioso bávaro interpretou a história natural do Brasil em um contexto global.

Sob esse ângulo de investigação – visando a contextualização histórica dos conceitos científicos de von Martius, isto é, de sua interpretação no âmbito da história natural e de teorias médicas do início do século XIX, em um contexto transnacional –, identificamos a herança de um quadro conceitual elaborado no Setecentos e constitutivo de uma ‘história natural do homem’ no Oitocentos. Por

---

<sup>7</sup> Para uma extensa discussão, com riqueza de referências, sobre o IHGB e seu lugar na história e na historiografia do Brasil, cf. Guimarães, “Nação e Civilização”; Guimarães, “História e Natureza”; Wehling, *Estado, História, Memória*; Wehling, *Invenção da História*; Schwarcz, *Guardiões da Nossa História*.

<sup>8</sup> Já na década de 1960, Pedro Moacyr Campos chamava a atenção para o fato de as obras de Varnhagen e de Capistrano refletirem conceitos e procedimentos prescritos por Martius; cf. Campos, “Naturalista e a História”.

essa razão, tonou-se altamente pertinente, no presente trabalho, direcionar o foco de investigação para a premiada dissertação de von Martius de 1844, pois timbrada em papel, viria a imprimir, no imaginário brasileiro, a ideia de três raças formadoras da nação brasileira, a branca, a negra e a indígena. Dessa maneira, a dissertação CEHB ficou configurada como o documento-base da pesquisa e o objetivo principal se constituiu na verificação dos fundamentos científicos da classificação humana nos trabalhos do estudioso bávaro.

No contexto brasileiro Oitocentista, a dissertação se tornou referência dos estudos históricos no Brasil, enquanto a classificação humana elaborada por Martius manteve-se, ao longo século XIX, sem grandes questionamentos quanto à sua formulação. Isto é, ‘americanos ou vermelhos’, ‘europeus ou caucasianos’ e ‘pretos ou etíopes’ – três das quatro categorias de Carl von Linné (1707-1778) ou três das cinco de Johann F. Blumenbach (1752-1840)<sup>9</sup> – foram eleitas por Martius como categorias de análise da história do Brasil no escopo de uma “história universal” que obedecia a “leis civilizatórias”, guiadas pela “vontade da Providência que predestinou o Brasil a esta mescla”.<sup>10</sup>

Por essa razão, optamos, inicialmente, por conduzir a pesquisa a partir da análise da dissertação CEHB, juntamente com os três volumes do *Reise in Brasilien* (Viagem pelo Brasil) de Martius e de seu companheiro de viagem Johann Baptist von Spix (1781-1826), publicados entre 1823 e 1831. A pesquisa adquiriu *momentum* ao tornar mais clara a restrição analítica de von Martius, dentre as três, à ‘raça americana’.

Assim, por três principais razões, de diferentes ordens, a categoria ‘raça americana’ se tornou central na presente pesquisa: (1) ela foi objeto da ciência do estudioso bávaro; (2) ela fornece uma linha alternativa de entendimento ao

---

<sup>9</sup> Essas classificações são abordadas em detalhe no capítulo 2 do presente trabalho.

<sup>10</sup> Martius, “Como Escrever”, 443.

que se escreveu na historiografia sobre a relação de Martius com os indígenas e (3) metodologicamente, ela se tornou um dispositivo conceitual útil e norteador da aglutinação gradativa de documentos, isto é, da construção do *corpus* documental para a presente pesquisa.

Tornou-se evidente, à medida que esse *corpus* se expandia, que, entre as três raças que von Martius elencou como formadoras do Brasil em CEHB, sua maior preocupação recaiu sobre a ‘americana’. Consequentemente, o motivo de tal restrição operada por Martius se tornou um novo problema na pesquisa, tornando premente a incorporação de outros trabalhos do autor bávaro previamente considerados secundários, a saber:

- “Frei Apolônio” (1831);
- “O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil” (1832);
- “A Etnografia da América, Especialmente do Brasil: O Passado e o Presente do Homem Americano” (1839);
- *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Indígenas do Brasil* (1844); e
- *Glossaria Linguarum* (1863).

Trata-se de um recorte de trabalhos publicados entre 1823 e 1863, com exceção do romance *Frei Apolônio*, que não saiu do status de manuscrito até ser encontrado na Biblioteca Estadual da Baviera e publicado no século XX.<sup>11</sup> Além disso, levantamos um conjunto de missivas trocadas por Martius com uma série de estudiosos do período. Tal levantamento foi parcial – Martius trocou mais de 11.000 missivas<sup>12</sup> – e foi realizado de duas formas: (1) por meio de busca em

---

<sup>11</sup> Rosenthal, “Apresentação”, xxiii.

<sup>12</sup> Helbig, “Observações”, 35.

arquivos físicos e virtuais e (2) pela busca de trabalhos de estudiosos que, eventualmente, publicaram cartas de Martius e/ou endereçadas a ele.<sup>13</sup>

Tal levantamento de uma parcela do *corpus* epistolar de von Martius foi essencial para a pesquisa, uma vez que (1) forneceu indícios dos patamares do pensamento de Martius não muito claros nas obras publicadas; (2) revelou formas de tratamento e retóricas argumentativas em mensagens com receptor definido; (3) esclareceu condições contextuais e materiais do processo de produção e de publicação das obras em análise e, portanto, da própria ciência de Martius; (4) impeliu a busca de meios digitais de representação da rede de estudiosos de Martius;<sup>14</sup> e (5) revelou hiperlinks que apontaram para outras obras passíveis de serem incorporadas ao presente *corpus*. Neste último caso, nos referimos, particularmente, à “biblioteca americana”, reunida por Martius ao longo de seus estudos e colocada à venda por D. Pedro II em 1851 por 22.000 francos.<sup>15</sup>

Do ponto de vista historiográfico, a verificação de uma atenção *sui generis* dispensada aos indígenas, ou ‘raça americana’, pareceu relevante à pesquisa, pois destoava, ou melhor, fornecia uma linha alternativa de entendimento ao que se escreveu na historiografia sobre a relação de Martius com os indígenas.<sup>16</sup> Na referida linha historiográfica, dominada pelo conceito geral de formação/construção/invenção do Brasil, enquanto nação e país no Oitocentos, vê-se em Martius, e em outros intelectuais do período, como Varnhagen, um promotor do interesse imperial de conhecer para dominar. Isto é, conhecer os

---

<sup>13</sup> Particularmente importantes foram os trabalhos organizados por Pablo Diener e Maria de Fátima Costa, *Um Brasil para Martius*, e Américo Jacobina Lacombe, *Cartas de Martius a Paulo Barbosa*.

<sup>14</sup> Apresentados nos anexos do presente trabalho.

<sup>15</sup> Carl Martius, carta a Dom Pedro II, 1 de agosto, 1851, in Diener & Costa, orgs., 337.

<sup>16</sup> Cf. Guimarães, “Nação e Civilização”; Guimarães, “História e Natureza”; Wehling, *Estado, História, Memória*; Del Priore & Assunção, “Martius e o IHGB”; Lisboa, *Nova Atlântida*.

rincões do Brasil, incluindo os indígenas, para administrar melhor o Império. Soma-se a isso a ênfase historiográfica na complicada e, não raramente, assimétrica relação histórica entre a Coroa portuguesa e os indígenas, no esforço de transformá-los em vassalos.<sup>17</sup>

De fato, os escritos de Martius fornecem importantes indícios para a sustentação das duas visões mencionadas. Assim, percebemos que a pesquisa *não* se opunha à linha historiográfica mencionada, *mas* tentava ir além, passando a vislumbrar novas explicações para a complexa elaboração, baseada em campos científicos intrincados e interligados do período, levada a cabo por von Martius sobre a ‘raça americana’. Inclusive, procurou-se lidar com a aparente ambiguidade de Martius ao conceber a ‘raça americana’ como ‘degenerada’ e, ao mesmo tempo, considerá-la detentora de um ‘saber natural antigo’ e digno de investigação.

## **Metodologia**

Nossa investigação fundamentou-se na sobreposição metodológica de três esferas de análise.<sup>18</sup> A primeira, focada na conjuntura histórica, a partir da qual depreendemos as relações socioculturais e políticas fundamentais que deram contornos ao nosso objeto de estudo. Atrélada a ela, trabalhamos com uma análise conceitual, interna ao *corpus* documental estruturado durante a pesquisa, buscando elucidar suas características epistêmicas, identificar suas fontes (evidentes e ocultas) e estabelecer sua correlação com a tradição intelectual a que pertence. E uma terceira esfera é constituída da abordagem

---

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Alfonso-Goldfarb, “Simão Mathias”; Alfonso-Goldfarb, Waisse, & Ferraz, “From Shelves”.

historiográfica utilizada nesta pesquisa, preocupada com pressupostos teóricos e metodológicos subjacentes à pesquisa de outros historiadores.<sup>19</sup>

### **Delineamento da tese**

Sinteticamente, a presente tese tem como objeto os conceitos de ‘raça americana’ e de ‘saber selvagem’ nos trabalhos de von Martius. Tais conceitos emergiram, em larga medida, da investigação integrada dos conceitos científicos e das dinâmicas sócio-históricas que circunscreveram os trabalhos do estudioso bávaro. Assim, no primeiro capítulo, discutimos as condições *geopolíticas* e *intelectuais* de possibilidade para o desenvolvimento da ciência de von Martius. Aos capítulos 2 e 3 reservamos uma discussão epistemológica sobre o conceito de ‘raça americana’ e, nos capítulos 4 e 5, analisamos o ‘saber do selvagem’, segundo o estudioso bávaro.

Nosso principal objetivo foi o de explicar a maneira pela qual Martius articulou (1) o conceito de ‘raça americana’ – caracterização ampla para os povos nativos das Américas no período – como parte de sua ‘história natural do homem’; uma história natural complexa, pois reunia procedimentos e temas aparentemente díspares, como medicina, botânica, teologia e mitologia; e 2) o ‘saber do selvagem’<sup>20</sup> ou *Wissen der Wilden*, como o descreveu o estudioso bávaro.

---

<sup>19</sup> Alfonso-Goldfarb, Waisse, & Ferraz, “From Shelves”.

<sup>20</sup> Há uma miríade de trabalhos cujo propósito é examinar, em perspectiva histórica, a invenção do sujeito ‘selvagem’ como o ‘outro’, a partir do estudo de textos e imagens conhecidas no medievo e na modernidade europeia. Cf., por exemplo, Kiening, *Sujeito Selvagem*; Bernheimer, *Wild Men*; Bartra, *Wild Men*; Bartra, *Artificial Savage*; Dudley & Novak, *Wild Man*.

# **CAPÍTULO 1**

## **REDES, PATRONAGEM E FONTES DA CIÊNCIA DE MARTIUS: UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO AO ‘SELVAGEM’**

## 1.1. ‘Ao encontro dos selvagens’

“Dominaram-me, desde sempre, a vontade indefinida de resolver os múltiplos enigmas que nos aguardam, longe da cultura e costumes europeus, no país das florestas eternamente verdes, e este anseio dispus-me a satisfazer: decidi-me por realizar viagem ao *encontro dos selvagens* no interior da Brasil.”<sup>21</sup>

As palavras acima são do naturalista bávaro Carl von Martius, articuladas em um romance não publicado, mas finalizado por volta de 1831, quase dez anos após sua viagem de pesquisa pelo Império do Brasil, realizada entre 1817 e 1820, quando o estudioso estava entre seus 23 e 26 anos. O caminho de Martius ‘ao encontro dos selvagens’ não era exatamente previsível, dada sua formação na região da Baviera. Tampouco a própria semântica que o conceito de ‘selvagem’ viria a tomar nas obras do estudioso correspondia às teses rousseauianas, comuns na Europa de fins do Setecentos e início do Oitocentos, de um ‘estado de natureza’ puro.<sup>22</sup>

Acerca de sua formação, Martius ingressou, em 1810, com 16 anos, no curso de medicina e ciências naturais da Universidade de Erlangen, na Baviera, onde estudou com Johann Christian Daniel von Schreber (1739-1810), botânico – ex-aluno de Carl von Linné (1707-1778) – cujas coleções de história natural foram adquiridas em 1812, poucos anos após sua morte, pelo estudioso Franz von Paula Schrank (1747-1835), jesuíta e diretor do Jardim Botânico de Munique.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 4; grifo nosso.

<sup>22</sup> Esse tópico é discutido no capítulo 3 do presente trabalho.

<sup>23</sup> Diener & Costa, orgs., “Introdução”; Dutra, *Martius*, 13; Lisboa, *Nova Atlântida*, 54.

Franz von Paula Schrank assim como Johann Baptist von Spix (1781-1826) conheceram Martius em Erlangen nesse período e o convidaram para ingressar, como aprendiz, na Academia Real de Ciências da Baviera. Em março de 1814, Martius concluiu seu doutorado com um estudo intitulado *Plantarum horti academici Erlangensis enumeratio* e, dois meses depois, mudou para Munique como assistente de von Paula Schrank.<sup>24</sup> Entre Erlangen e Munique, Martius se dedicou tanto a estudos de plantas e de medicina quanto da filosofia transcendental e idealista do período. Além de ler Platão, conhecia os trabalhos dos filósofos Immanuel Kant (1724-1804), Gottfried W. Leibniz (1646-1716), Baruch Espinoza (1632-1677) e Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e frequentou aulas ministradas por Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e Franz Xaver von Baader (1765-1841).<sup>25</sup>

Em Munique, dada a avançada idade de von Paula Schrank, Martius se encarregou de orientar trabalhos e de exercer atividades de catalogação e de classificação de plantas da região bávara.<sup>26</sup> É possível que alguns dos encontros de Martius com o rei da Baviera, Maximiliano I José (1756-1825), tenham ocorrido no Jardim Botânico de Munique.<sup>27</sup> Maximiliano já havia tentado, e fracassado, realizar uma viagem científica ao interior da América do Sul.<sup>28</sup> Uma nova oportunidade surgiu com o plano de uma missão para o Brasil, proposta pelo Museu Imperial de História Natural de Viena,<sup>29</sup> liderada pelo naturalista Carl Franz Anton Ritter von Schreibers (1775-1852). Em 1806, von Schreibers fora indicado à diretoria do Gabinete Imperial de História Natural pelo pai da arquiduquesa Leopoldina (1797-1826), de quem havia sido tutor, Francisco I da

---

<sup>24</sup> Dutra, 21.

<sup>25</sup> Ibid., 22.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Martius, *Viagem pelo Brasil*, I: 25.

<sup>29</sup> Ibid., I: 27.

Áustria (1768-1835), último imperador romano-germânico – derrotado em 1806 na Batalha de Austerlitz no contexto das guerras napoleônicas.<sup>30</sup>

Desde o final do Setecentos, as invasões de Napoleão vinham provocando profundas alterações na geopolítica da Europa. Uma delas, no início do Oitocentos, foi a inédita elevação do status político de uma colônia a centro imperial, resultado, como se sabe, do traslado da corte portuguesa para o Brasil em 1808.<sup>31</sup> Com isso, os portugueses abriram os portos às ‘nações amigas’, e, como resultado, a antiga colônia experimentou o fim do exclusivismo português, além do transplante para os trópicos da contração de matrimônio, um antigo instrumento de manutenção e de ampliação do poder.<sup>32</sup>

Uma figura habilidosa nessa antiga estratégia foi o chanceler imperial austríaco Clemens Wenzel (1773-1859), príncipe de Metternich, que ambicionava fortalecer a monarquia e estabelecer uma relação mais estreita entre as casas imperiais de Habsburgo-Lorena e de Bragança, assim como intensificar o comércio entre o Império austríaco, Portugal e o Brasil. Parte desse esforço se traduziu na instigação para a contração de matrimônio entre Maria Leopoldina da Áustria e D. Pedro, o filho de D. João VI, rei de Portugal, do Brasil e dos Algarves.<sup>33</sup>

Assim, em de maio de 1817, na igreja Agustina de Viena, festejou-se o matrimônio, por procuração, da arquiduquesa Leopoldina, de 21 anos, com D. Pedro. O casamento foi seguido da viagem da arquiduquesa para o Brasil em diferentes fragatas lotadas de estudiosos oriundos de diversas partes da Europa, além da Áustria e da Baviera, incluindo regiões do leste Europeu e da península itálica, historicamente vinculadas à casa dos Habsburgo e, em última instância,

---

<sup>30</sup> Feest, “Ethnographic Collection”, 62; e Lack, *Book of Palms*.

<sup>31</sup> Cf., por exemplo, Basile, “*Império Brasileiro*”; e Fausto, *História do Brasil*.

<sup>32</sup> Cf., por exemplo, Elias, *Sociedade de Corte*; e Elias, *Processo Civilizatório*.

<sup>33</sup> Lack, 38-9. Segundo Martius, Wenzel o recebeu em Viena em fevereiro de 1817, a caminho do porto de Trieste, de onde partiu a tripulação. Cf. Martius, *Viagem*, I:27.

pertencentes ao recém-dissolvido Sacro Império.<sup>34</sup> Assim, estavam nas fragatas, por exemplo, os naturalistas tchecos Johann Christian Mikan (1769-1844), Johann Baptist Emanuel Pohl (1782-1834) e o subchefe da expedição Heinrich Wilhelm Schott (1794-1865). Além do toscano Giuseppe Raddi (1770-1829) e os austríacos Johann Natterer (1787-1843), Thomas Ender (1793-1875), Johann Buchberger e o jardineiro real Ferdinand Dominik Sochor.<sup>35</sup>

Carl Martius e Johann Spix integraram a tripulação, compondo o lado bávaro da expedição. Em abril de 1817, as fragatas de Martius e Spix partiram em direção ao Brasil. No caminho, as embarcações cortaram o Mar Mediterrâneo e atravessaram as “colunas de Hércules”, designação de Martius, no estreito de Gibraltar, antes de desembocarem no tumultuado Atlântico, norte e sul, e, finalmente, atravessarem os “colossais portões da baía” no Rio de Janeiro.<sup>36</sup> A tripulação desembarcou no Rio de Janeiro em julho de 1817. Da capital imperial, Martius e Spix percorreram o interior do Brasil (São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí, Maranhão) até a região amazônica (trajeto representado na Fig. 1), onde estiveram por cerca de oito meses. Nesta parte da viagem, os naturalistas partiram de Belém em 1819; navegaram, alguns trechos em trajetos separados, uma considerável parte da bacia do Amazonas (rios Amazonas, Solimões, Negro e Japurá, até as fronteiras atuais do Peru e da Colômbia – trajeto representado na Fig. 2) e encerraram a expedição de volta a Belém em junho de 1820.

---

<sup>34</sup> Cf., por exemplo, Press, “Habsburg Court as Center”.

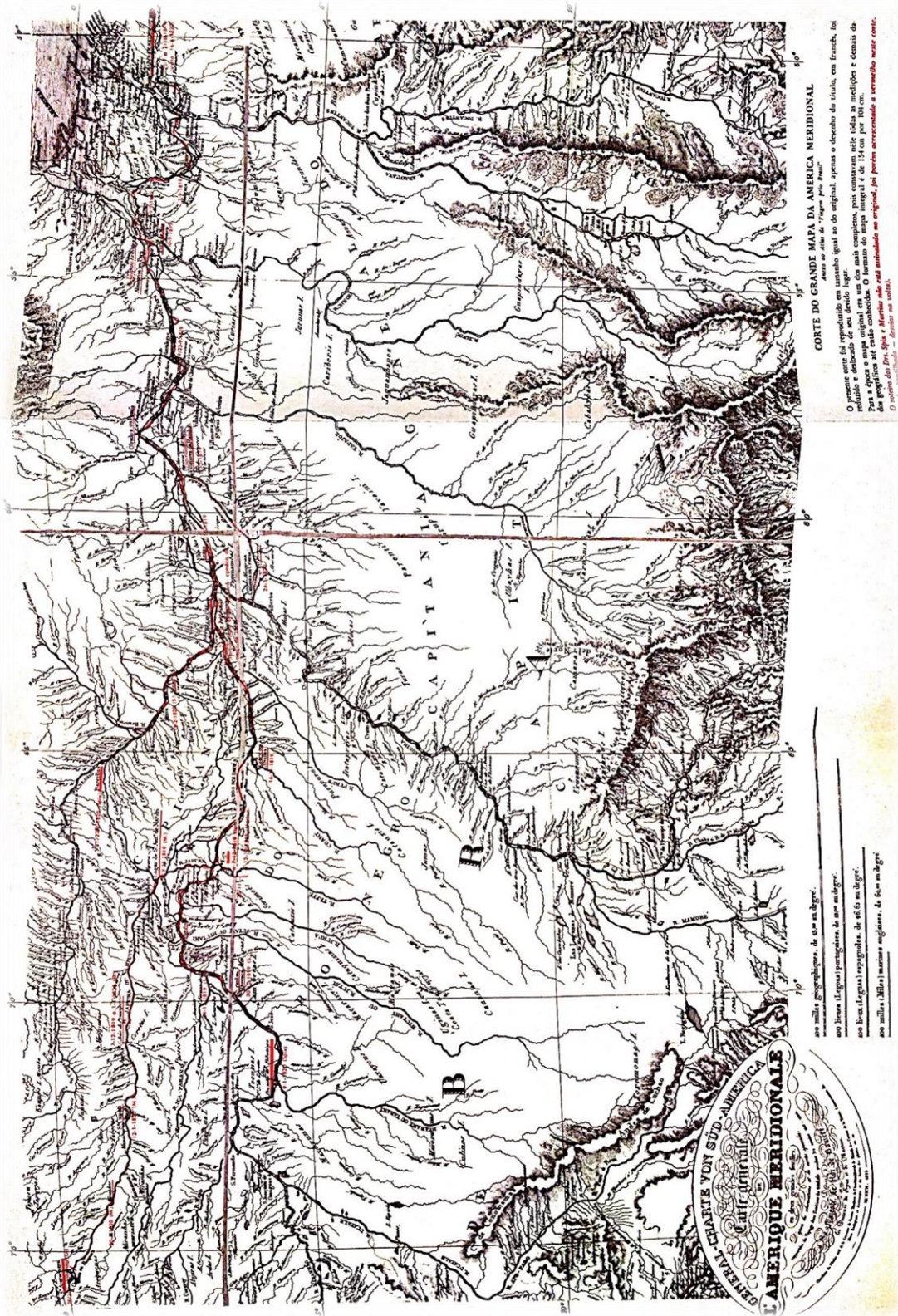
<sup>35</sup> Para um estudo das várias regiões no centro da Europa, no complexo processo formativo da monarquia dos Habsburgo, cf., por exemplo, Evans, *Making of Habsburg Monarchy*; e Evans & Wilson, *Holy Roman Empire*.

<sup>36</sup> Martius, *Viagem pelo Brasil*, I: 37-43.



**Figura 1. Corte do grande mapa da América**

**Meridional.** Trata-se do mapa de viagem de Spix e Martius, do Rio de Janeiro a Belém. O título original do mapa foi publicado em alemão e francês: *General-Charte von Süd-America Carte generale de l’Amerique Meridionale*. Assim como os três volumes contendo os relatos de viagem de Martius e Spix, o mapa foi dedicado ao rei da Baviera, Maximiliano I, e foi, possivelmente, produzido por Johann Heinrich Weiss (1759-1825). O mapa original, publicado no *Atlas de Viagem pelo Brasil*, em 1828, não possui as marcas em vermelho dos caminhos de viagem. As marcas do roteiro de viagem aqui foram baseadas na edição comemorativa do 1º centenário da morte de Martius, com introdução de Herbert Baldus (1899-1970). Cf. Spix & Martius, *Excertos*, 17 e 101. A legenda na edição comemorativa informa que, para a época, o mapa original era um dos mais completos, pois constavam nele todas as medições e demais dados geográficos até então conhecidos.



**Figura 2.** Corte do grande mapa da América Meridional. Trata-se da parte do mapa de viagem de Spix e Martius de Belém até a fronteira do Brasil com a Colômbia, ao longo da Bacia Amazônica.

A rota de retorno, do Império do Brasil ao reino bávaro, partiu da Amazônia setentrional, na praia de Mosqueiro no Pará (próximo a Belém do Pará, indicada no canto superior direito do mapa na Fig. 2). Martius adentrou o velho continente via Lisboa. Nos caixotes da viagem, ele e Spix traziam “espécimes de história natural e de etnografia” – esses últimos destinados ao Museu Real da Academia de Ciências de Munique – e uma coleção botânica com cerca de 6.500 espécies. Dentre os “espécimes”, Martius e Spix incluíram crianças indígenas. Pelo menos duas delas, uma menina e um menino, foram levadas a Munique como “espécimes vivos”. A garota, pertencente à tribo Miranha, localizada no médio Rio Solimões, foi nomeada Isabella, e o garoto, da tribo Tapuia, foi nomeado Johannes. Ambos sucumbiram logo após a chegada a Munique, em pleno inverno.<sup>37</sup>

Ao retornar por Lisboa, Martius foi recebido por homens de Estado da Baviera e da Áustria e pelo cônsul hanseático C. D. Lindenberg, que hospedou os estudiosos bávaros e os conduziu, com as coleções, à alfândega na Casa da Índia, organismo regulador da atividade comercial, criado em 1503 com o objetivo de administrar os territórios ultramarinos de Portugal.<sup>38</sup> Martius planejava, ainda, percorrer Lisboa e encontrar estudiosos locais, porém as condições de estadia foram abaladas no dia seguinte à chegada dos bávaros pela Revolução Liberal do Porto.<sup>39</sup> Martius, como fiel monarquista que era, sentiu o abalo do tremor tectônico político<sup>40</sup> e seguiu viagem para Munique, por rota

---

<sup>37</sup> Martius, *Viagem*, III: 281. Cf. Lisboa, 67, 128-9.

<sup>38</sup> Cf., por exemplo, Tracy, *Political Economy*.

<sup>39</sup> Movimento de cunho liberal e antiabsolutista deflagrado em 24 de agosto de 1820, na cidade do Porto. O movimento se deu na esteira da onda revolucionária mais ampla que, no mesmo ano, assolou, também, Espanha, Grécia, Nápoles e a Confederação Germânica, e que logo foi seguida por um movimento de adesão de Lisboa, em 15 de setembro de 1820. Para mais detalhes, cf., por exemplo, Basile, “*Império Brasileiro*”.

<sup>40</sup> Segundo Martius, “a 24 de agosto, proclamou-se no Porto uma Junta, independente da Regência de Lisboa. Entregávamos justamente a dois membros da Regência [...] as nossas

terrestre, percorrendo o continente europeu – não mais pelo Mediterrâneo, mas, agora, por terras espanholas. O contato com os antigos senhores das Américas, sobretudo em Madrid, parece ter sido uma instância decisiva no processo de elaboração do pensamento etnográfico e comparativo de Martius, como será discutido mais tarde.

Foi na capital do Império espanhol que o estudioso bávaro teve acesso aos despojos naturais catalogados e alocados no *Museo Nacional de Ciencias Naturales*, sobretudo os “documentos da civilização dos povos do México e Peru antigos [...]”<sup>41</sup>. O terceiro volume resultante da viagem de Martius ao Brasil, publicado em 1831, sugere que o contato com esse material permitiu ao estudioso a teorização comparativa sobre os diferentes povos das Américas e, principalmente, reflexões sobre o “estado primitivo” desses povos.<sup>42</sup> Em dezembro de 1820, Martius, finalmente, chegou às terras bávaras, abriu os caixotes com as coleções e iniciou uma trajetória de sistematização, ordenação e conceitualização dos materiais humanos e botânicos coletados nos domínios da América portuguesa que serviram de base para suas principais publicações até 1867, um ano antes de sua morte.

Relativamente às publicações científicas, Martius ficou amplamente conhecido, nos séculos XIX e XX, por seus estudos sistemáticos de botânica. O estudioso bávaro deixou duas obras monumentais relativas à flora brasileira:

---

cartas de recomendação, quando chegou à capital aquela notícia, pondo tudo em alvoroço e susto. Muitos funcionários públicos, entre eles quase todos os cientistas com quem desejávamos travar relações, saíram de Lisboa; todas as repartições públicas fecharam-se, e, quando a 15 de setembro também a capital aderiu à nova ordem de coisas e se estabeleceu um governo provisório, convencemo-nos de que, em tal crise, nada poderíamos fazer para os nossos fins científicos, sendo, portanto, aconselhável que partíssemos quanto antes de Portugal. Só a custo de muitas fadigas e inconvenientes, conseguimos retirar da alfandega as coleções e despachá-las, num navio austríaco, para Trieste.” Cf. Martius, *Viagem*, III: 319.

<sup>41</sup> Ibid., III: 320.

<sup>42</sup> Ibid.

*Historia natural palmarum e Flora brasiliensis*.<sup>43</sup> Embora tais trabalhos sejam mencionados no presente estudo, na medida em que fornecem elementos para a compreensão da ciência de Martius, o foco desta pesquisa recai sobre seus trabalhos de cunho etnográfico, nos quais, efetivamente, discute e assume como objeto da história natural: 1) a ‘raça americana’, ou uma ciência sobre o ‘selvagem americano’, e 2) aquilo que o próprio Martius denominou de *Wissen der Wilden*,<sup>44</sup> um “saber selvagem”, ou melhor, um saber/conhecimento pertencente ao ‘selvagem’, portanto, um saber *do* ‘selvagem’.<sup>45</sup>

De suas primeiras lições de botânica com von Schreber em Erlangen até seu encontro com o ‘selvagem’ ou com a ‘raça americana’ e ao longo de suas publicações, Martius herdou e construiu uma importante rede de contatos com estudiosos e patronos que, em larga medida, viabilizou suas pesquisas, tanto sobre a flora brasileira quanto sobre sua etnografia, ou história natural do homem. Nesse sentido, analisamos aqui as condições geopolíticas (traduzidas em vínculos institucionais, no sistema de patronagem, na sociedade de corte monárquica, por exemplo) e intelectuais (fontes conceituais) de possibilidade para o desenvolvimento da ciência de Martius.

## **1.2. Patronagem, redes e nações em construção**

A viagem de Martius, e mesmo suas publicações, além dos espaços institucionais de pesquisa nos quais o estudioso bávaro atuou, foram patrocinados por um complexo consórcio de monarcas localizados em zonas

---

<sup>43</sup> Ambas fundamentadas no sistema natural de Linné, adotando parâmetros classificatórios como *character differentialis*, *character naturalis* e *habitus*. Sobre a classificação da natureza em Linné, cf., por exemplo, Müller-Wille, “Systems and How Linnaeus”, e Cain, “Linnaeus's Natural and Artificial”.

<sup>44</sup> Martius, *Das Naturell*, 11.

<sup>45</sup> Agradecemos a Staffan Müller-Wille pelo importante auxílio com a tradução do termo.

geopolíticas que serviram de marco para a importante rede de contatos estabelecida por Martius. Assim, do ponto de vista do arranjo geopolítico e em relação à sua carreira acadêmica, Martius estava situado, ou melhor, patrocinado pelo reino da Baviera, pela corte de Habsburgo-Lorena, na Áustria, e pelo Império do Brasil. Apenas a título de exemplo, algumas de suas obras foram oferecidas aos reis bávaros, incluindo Carolina Augusta (1792-1873)<sup>46</sup> e Luís I (1786-1868).<sup>47</sup> O último dividiu a dedicatória de *Flora brasiliensis* com Fernando I da Áustria (1793-1875) e D. Pedro II. Já os três volumes de *Viagem pelo Brasil* foram dedicados a Maximiliano I José da Baviera, eleitor entre 1799 a 1806 – quando o Sacro Império Romano-Germânico chegou, oficialmente, ao fim – e rei da Baviera entre 1806 e 1825.

Assim, convém frisar que bávaros e Habsburgo compuseram uma primeira conjunção geopolítica, conectada por laços políticos, econômicos e religiosos, tecida em torno do secular Sacro Império Romano-Germânico, extinto oficialmente em 1806.<sup>48</sup> Na primeira metade do Oitocentos, identificamos diversas conexões entre a corte Habsburgo vienense e a Casa bávara de Wittelsbach,<sup>49</sup> representada pelo patrono do lado bávaro da expedição de Martius e Spix: Maximiliano I.

Os Habsburgo e os bávaros contraíam matrimônio entre si desde, pelo menos, Carlos II da Áustria (1540-1590) e Maria Ana da Baviera (1574–1616). O Império do Brasil, como se sabe, foi incorporado a esse circuito de poder no início do Oitocentos, via família real portuguesa. Como mencionamos, Maria Leopoldina, filha do último imperador romano-germânico com Maria Teresa de

---

<sup>46</sup> Cf. Martius, *Historia naturalis palmarum*.

<sup>47</sup> Cf. Martius, *Flora brasiliensis*.

<sup>48</sup> Cf. Evans, *Making of Habsburg Monarchy*.

<sup>49</sup> Cf. Grafico I nos anexos.

Nápoles e Sicília (1772-1807), casou-se com D. Pedro I e ampliou a possibilidade de parcerias comerciais e científicas para o Brasil. Tais enlaces com o Brasil não pararam por aí. Amélia de Leuchtenberg (1812-1873), neta do patrono bávaro de Martius, Maximiliano I José da Baviera, se casou com D. Pedro I, tornando-se Imperatriz Consorte do Império do Brasil de 1829 até 1831.

Em vista disso, definimos, em parte, os contornos geopolíticos, a partir dos quais Martius teve suas pesquisas, e mesmo sua carreira acadêmica, patrocinadas, e dentro dos quais o estudioso bávaro construiu uma rede de atores (políticos e estudiosos) que o apoiaram no processo de produção de suas obras e por meio dos quais Martius articulou, por exemplo, o envio de livros e de plantas e solicitou acesso a bibliotecas europeias, o que será discutido adiante.

Queremos, nesse sentido, sublinhar e, no limite, evitar tomar como dados, os agentes intermediadores e as condições geopolíticas de possibilidade da história natural de Martius. A ciência desse estudioso foi, resumindo, viabilizada por: 1) uma conjuntura específica de interesses comuns entre duas casas germânicas e uma portuguesa transposta para os trópicos no início do Oitocentos; 2) uma relativa abertura do Império do Brasil para nações amigas e, conseqüentemente, 3) uma rede de contatos que Martius criou dentro de uma conjuntura herdada desse cenário mais amplo.<sup>50</sup>

Evidências disso continuarão sendo apresentadas ao longo do presente capítulo. Mais adiante, tratar-se-á como Martius se articulou no âmbito da corte portuguesa no Brasil. Antes, convém delinear, brevemente, o contexto germânico, focando tanto no problema das fraturas políticas na região, que transparecem nos escritos de Martius, quanto nos pilares, políticos e intelectuais, da rede do estudioso.

---

<sup>50</sup> Os três pontos são discutidos com maior ou menor ênfase em Lisboa, *Nova Atlântida*.

### 1.2.1. Terras germânicas em fragmentos

Como mencionado na Introdução deste trabalho, Martius publicou, em 1844, uma célebre dissertação intitulada “Como Se Deve Escrever a História do Brasil” (CEHB). A dissertação marcou gerações de estudiosos e intérpretes do Brasil, sendo considerada como uma peça de construção da identidade nacional, por um lado, por ter sido fruto dos esforços do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e, por outro, por ter sido publicada em um contexto histórico de estruturação do Estado nacional brasileiro, em que o próprio IHGB consistiu em uma das resultantes desse processo.<sup>51</sup>

O IHGB será tratado novamente adiante, porém, convém sublinhar o fato, irônico e *sui generis*, de um bávaro – ele mesmo denominava sua região de “nação bávara” –<sup>52</sup> ser louvado no Brasil imperial por escrever um texto fundante da identidade nacional, ao mesmo tempo que seu próprio país apresentava fraturas regionais e identitárias profundas e, também, se encontrava no esforço de construção de um Estado e de uma identidade nacional. Como é bem sabido, a Alemanha moderna foi estabelecida somente em 1871, sob o comando da Prússia.<sup>53</sup>

A razão para chamar a atenção para a existência de fraturas nas terras germânicas se dá pela preocupação do próprio Martius com a criação de unidade nacional nas terras germânicas. Como exemplo de tal preocupação, Martius, em missiva para o mordomo-mor da Casa Imperial do Brasil, Paulo Barbosa da Silva (1790-1868), comentou o tumultuado quadro de ambígua relação entre as várias

---

<sup>51</sup> Cf., por exemplo, Guimarães, “Nação e Civilização”; Guimarães, “História e Natureza”; Wehling, *Estado, História, Memória*; Wehling, *Invenção da História*; Schwarcz, *Guardiões da Nossa História*.

<sup>52</sup> Martius, *Viagem pelo Brasil*, I: 15.

<sup>53</sup> Cf., por exemplo, Anderson, *Imagined Communities*, cap. 6 e Blackbourn, *Long Nineteenth Century*, xvi.

“Alemanha(s)” do período, principalmente a Prússia e a Áustria, acrescido das ideias republicanas que atravessavam as Américas. Tal quadro seria, para Martius, contrário à ideia de uma grande Alemanha unida entre prussianos, liderados por Bismarck; “Allemaes austríacos” – conduzidos pela Corte dos Habsburgo e a Baviera, que, no período desta carta, 1866, discutia de que lado entraria “em uma guerra entre França e Prússia.”<sup>54</sup>

Em outras palavras, apenas no século XVIII a Prússia emergiu, de dentro do próprio Sacro Império, como região rival da Áustria. Sobretudo quando Frederico II (1712-1786), após assumir o trono prussiano em 1740, invadiu a Silésia, a saber, a mais rica das províncias austríacas no período.<sup>55</sup> Em tal conjuntura, a relação entre as duas regiões, que já era fraturada pelas diferenças entre uma Prússia protestante e a Áustria, sede dos Habsburgo – históricos defensores da fé católica contra otomanos e mouros –, tornou-se ainda mais ambígua e complexa; sobretudo, no contexto das guerras napoleônicas e do Congresso de Viena, das primeiras décadas do Oitocentos até a unificação germânica, sob a liderança da Prússia, em 1871.<sup>56</sup>

A esse processo, os historiadores denominam ‘dualismo germânico’.<sup>57</sup> O espaço dessa dualidade que orbitou a Baviera no período é, precisamente, o que ora é analisado. Tudo indica que foi também nesse espaço que Martius esteve situado. Assim, embora o estudioso bávaro tivesse várias e importantes conexões com estudiosos oriundos da parte norte dos territórios germânicos, foi

---

<sup>54</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [26.11.1866], in Lacombe, org., *Cartas*, 69. Relembrando que 1866 foi o ano em que o Império austríaco travou um conflito armado contra o reino da Prússia. A vitória dos prussianos, sob a liderança de Otto von Bismarck (1815-1898), catalisou as condições para a unificação da Alemanha sob a liderança de Bismarck e dos prussianos. Cf. Evans & Wilson.

<sup>55</sup> Evans & Wilson, 3.

<sup>56</sup> Ulbert, 39.

<sup>57</sup> Ibid.

do sul que vieram não apenas sua família,<sup>58</sup> mas também as relações institucionais que permitiram tanto a famosa ‘expedição austríaca’ para o Brasil como o tecimento de relações políticas e econômicas com o ‘novo mundo’, notadamente com o Brasil.

Não obstante é importante sublinhar que a proximidade geopolítica e histórica da Baviera em relação aos Habsburgo não significa, de modo algum, que Martius estivesse hermeticamente fechado à ‘Alemanha’ prussiana, isto é, as conexões germânicas de Martius, como será visto, mostram algo muito longe disso. Na verdade, o próprio processo de unificação alemã, com base tanto na criação de zonas de integração econômica, como a *Zollverein* – ou a aliança aduaneira que teve como meta a liberdade alfandegária para os 39 estados alemães na década de 1860 –<sup>59</sup> quanto nas reformas educacionais lideradas pela Prússia, atesta um desdobramento *oposto* a uma incomensurabilidade entre a Prússia e a Baviera e ao lugar de Martius entre ambas.<sup>60</sup>

Porém a circunscrição geopolítica que ora operamos constitui o fundamento tanto para a compreensão das filiações institucionais bávaras no contexto da denominada ‘expedição austríaca’, que geraram condições para a produção da ciência de Martius, quanto para evidenciar as fraturas regionais nas

---

<sup>58</sup> Segundo Soares Dutra, o registro mais antigo da família de Martius remonta ao médico e astrólogo Galeothus Martius, natural de Narni, na Umbria (atual Itália), onde teria nascido em 1427. Galeothus teria sido professor na Universidade de Pádua, em 1450. De lá, migrou para a Hungria, onde foi conselheiro e bibliotecário da corte de Matias Corvino (1443-1490). A segunda migração da família de Martius foi para a Baviera, onde nasceram Wilhelm Martius, tio-avô de Carl Martius, e o pai de von Martius, Ernst Wilhelm Martius (1756-1849), que foi professor da Universidade de Erlangen – onde von Martius se doutorou em medicina – e manteve proximidade da família Martius com a “sociedade de cortes” (cf. Elias, *Sociedade de Corte*), tonando-se farmacêutico da corte bávara; Cf. Dutra, *Martius*.

<sup>59</sup> Blackburn, 96.

<sup>60</sup> Sobre o processo de unificação, cf., por exemplo, Martin, *History of Modern Germany*; Clark, *Iron Kingdom*.

terras germânicas que constituíram o pano de fundo de uma das principais preocupações de von Martius: a unidade e a identidade nacional.

Deriva dessa realidade, em parte, a preocupação de Martius com a língua, em geral, e com as línguas indígenas no Brasil, em particular. De fato, no contexto germânico, desde os escritos de Johann Gottfried von Herder (1744-1803), a língua era considerada um fator estruturante da nação alemã.<sup>61</sup> Nas terras germânicas fraturadas por dialetos, o esforço pela unidade da língua e pelo conhecimento desta – portanto, do veículo definidor do *genius* germânico – constituía condição necessária para a unidade do povo.<sup>62</sup> Essa relação entre nação e unidade da língua fica ainda mais evidente na epígrafe de Agostinho de Hipona (354-430), grafada por Martius em seu *Glossaria linguarum Brasiliensium* (1863), nos seguintes termos: *Linguae unitas et similitudo firmissimum est vinculum societatis humanae et religionis* (em tradução livre: Unidade e semelhança de língua são o mais forte vínculo da religião e da sociedade humana).<sup>63</sup>

Outrossim, tem-se uma complexa sobreposição entre duas conjunturas: uma geopolítica – Baviera, Áustria/Habsburgo, Portugal e Brasil – da qual, como já mencionamos, Martius fez uso para viabilizar sua ciência; e uma intelectual – no sentido do espaço para a formação e discussão de suas ideias – que circunscreveu o norte e o sul das terras germânicas e que, portanto, não obedeceu a um determinismo geopolítico. Isso inclui, por exemplo, o circuito romântico de Goethe, que será tratado a seguir.

---

<sup>61</sup> Cf. Waisse, *d & D*, 62.

<sup>62</sup> O conceito de *Sprachnation*, a nação definida pelo idioma, derivado do pensamento romântico, foi dominante até o final do século XIX; Cf. Waisse, cap. 2; e Konrad “Austria on the Path”.

<sup>63</sup> Cf. *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, iv.

### 1.2.2. Martius, a rede germânica romântica e a *Naturphilosophie*

Depreende-se do *corpus* epistolar de Martius a existência de uma rede germânica de atores oriundos de diferentes campos do saber e de diferentes áreas de atuação, além daqueles de diferentes instâncias políticas e científicas. O conjunto geral de sujeitos com quem von Martius se correspondeu é amplo. Se tomarmos, por exemplo, apenas as missivas como vetores de identificação da rede de Martius, teremos um espaço de investigação de cerca de 11.000 delas para minerar sua rede.<sup>64</sup>

Assim, os indivíduos aqui discutidos foram selecionados com base em indícios provenientes de uma fração do *corpus* epistolar de Martius e de suas citações em publicações. Nessa base documental, identificamos e selecionamos atores germânicos, promotores de uma construção romântica da natureza, pautada em princípios teóricos da *Naturphilosophie*. A razão para esta escolha deriva do fato de esses atores terem sido agentes estruturantes, formadores e fomentadores de conceitos científicos utilizados pelo estudioso bávaro.

Estudiosos da história germânica apontam o final do Setecentos e as primeiras décadas do Oitocentos como um recorte, dentro do qual emergiu um projeto de sistematização da natureza denominado *Naturphilosophie* e um movimento conhecido como ciência romântica.<sup>65</sup> Nesse recorte temporal, Robert Richards pontua uma importante inflexão no nível semântico das categorias de conceituação da natureza, sendo a principal delas a mudança na ideia de mecanismo para a de organismo. Nessa discussão, Richards traça uma

---

<sup>64</sup> Jörg Helbig afirma que, como missivista, Martius, provavelmente, só foi superado por Alexandre von Humboldt, entre os viajantes naturalistas. Helbig, "Observações", 35.

<sup>65</sup> Para uma discussão dos conceitos que correspondem a tais termos, bem como sobre problemas historiográficos ligados a eles, cf., por exemplo: Ameriks, org., *Cambridge Companion*; Heringman, *Romantic Science*; Berlin, *Roots of Romanticism*, 1-21; e, principalmente, Richards, *Romantic Conception of Life*, 6-14, 516-8.

distinção entre *Naturphilosophie* e ciência romântica, ou, como o autor pontua, uma “biologia romântica”<sup>66</sup>. Para ele, “biólogos românticos eram *Naturphilosophen*, mas nem todo *Naturphilosoph* era romântico”, sendo a introdução de elementos morais e estéticos em formulações teóricas um dos traços característicos dos pensadores românticos. Para Richards, portanto, o termo *romantisch*, quando relacionado à ciência desse contexto, deveria considerar a herança moral e estética oriunda de um movimento cultural mais amplo.<sup>67</sup>

A base fundamental para tal assertiva são os escritos de Immanuel Kant (1724-1804), sobretudo sua análise das similitudes lógicas entre os juízos teleológico e estético, desenvolvida na obra *Crítica do Juízo* (1790). Assim, tomando emprestadas tais similitudes, uma ‘biologia romântica’ viria a considerar os juízos teleológico e estético da natureza como unitários e constitutivos de um e o mesmo método. O que significava, nessa visão, que experiências artísticas poderiam operar em harmonia com experiências científicas e, ao mesmo tempo, serem representadas pelos rabiscos de artistas, pelas metáforas dos poetas, bem como pelos experimentos e observações dos naturalistas.<sup>68</sup>

Além disso, um elemento estruturante de tal abordagem era a ideia da precedência da compreensão ampla e geral da natureza sobre o estudo científico das partes respectivas. Uma condição necessária para tal entendimento amplo seria o exercício de compreensão estética do organismo universal como um todo.<sup>69</sup> Nesse recorte, a experiência estética tinha a função de abrir o caminho para a articulação do entendimento científico. Deriva disso a ideia de que o leitor dos trabalhos de naturalistas românticos, de acordo com Richards, não deve

---

<sup>66</sup> Richards, 8.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid., 12.

<sup>69</sup> Ibid.

relegar elementos visuais – desenhos, figuras e metáforas – ao plano de mero auxílio pedagógico. As imagens, ou representações alegóricas, impressas nos textos de estudiosos românticos, carregariam um conteúdo científico impossível de ser capturado por palavras. Assim, segundo Richards, a arte foi empregada na própria lógica da demonstração científica.<sup>70</sup>

Além do juízo estético, há, em Kant e em diversos estudiosos românticos, como Goethe e Schelling, outro importante elemento caracterizador de uma ‘biologia romântica’: o juízo moral. Isto é, havia, para Kant, uma profunda relação entre as essências da forma de um objeto e uma máxima moral. Caudatários de tal visão, naturalistas românticos concebiam a natureza como um repositório, não apenas de regularidades e deleites estéticos, mas também de valores morais.<sup>71</sup>

Quanto à *Naturphilosophie*, como rubrica mais ampla sob a qual românticos se abrigavam, Richards aponta Kant, Schelling e Goethe como as figuras axiais, sobretudo, relativamente ao conceito de ‘natureza viva’, atravessada por tipos orgânicos fundamentais, geralmente denominados ‘arquetipos’. Disso se depreendia que todos os organismos vivos possuíam estruturas arquetípicas e, de acordo com Kant, tais estruturas haviam sido produzidas pelo próprio ideal que elas incorporavam.<sup>72</sup> Trata-se, nesse sentido, de uma mente, um *intellectus archetypus*, uma mente divina produtiva, isto é, criadora no contexto da busca de uma força causal e de variação – ou diversificação – progressiva no mundo natural.<sup>73</sup>

---

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., 13.

<sup>72</sup> Richards, 8.

<sup>73</sup> Ibid.

Diante disso, três importantes princípios emergiram no contexto da *Naturphilosophie*: (1) há uma variedade de tipos orgânicos, (2) há unidade subjacente ao mundo natural e (3) há forças particulares atuantes. Aí subjaz o pressuposto da possibilidade da análise comparativa da vegetação em diferentes latitudes, altitudes e continentes, tão cara a naturalistas como Alexander von Humboldt (1769-1859), além do próprio Martius. Circunscrito a esse mesmo contexto, Goethe desenvolveu sua teoria botânica de um modelo morfológico para todas as plantas, uma *Urpflanze*.<sup>74</sup>

Do ponto de vista de sua instanciação na natureza, a teoria da *Naturphilosophie*, a partir, por exemplo, das ideias de Schelling, caracterizaria os arquétipos transcendentalmente, isto é, como características de uma ‘realidade ideal’.<sup>75</sup> A variação arquetípica apresentada na natureza seria consequência de desenvolvimentos graduais, que constituíam instâncias das formas ideais.<sup>76</sup>

Nesse sentido, na própria estrutura dessa ideia, se encontra o conceito de teleologia, evidente em Kant, em Goethe e em Schelling.<sup>77</sup> De maneira geral, os escritos desses estudiosos defendiam a existência de uma estrutura teleológica na natureza, que guiaria não apenas a natureza como um todo, mas também os organismos individuais. Porém, diferentemente da tradição da teologia natural inglesa, que concebia a natureza e o criador de maneira separada, como na metáfora do relógio e o relojoeiro de William Paley (1743-1805), Goethe e Schelling concebiam a natureza em termos espinozianos, segundo a máxima *Deus sive natura*: Deus e a natureza são um.<sup>78</sup> Nesse quadro, faz sentido a

---

<sup>74</sup> Richards, 2.

<sup>75</sup> Ibid., 10.

<sup>76</sup> Ibid.

<sup>77</sup> Sobre o conceito de teleologia em tais estudiosos, cf., por exemplo, Watkins, *Kant and Sciences*; Cornell, “Faustian Phenomena”; Shaw, *Freedom and Nature*.

<sup>78</sup> Richards, 11. Cf., ainda, Donagan, “Spinoza's Theology”; e Chauí, *Nervura do Real*.

afirmação de Richards de que “a natureza deixou de ser um mero produto dos desígnios do Criador, mas ela própria produtora de si mesma”<sup>79</sup>.

Tal conclusão – a de uma natureza autocriativa – traz em si outro elemento estruturante da visão *naturphilosophische* de mundo que, como veremos, permeia os escritos de Martius: a temporalização da natureza. Ou seja, assumindo autonomia e organicidade, a natureza, da perspectiva da *Naturphilosophie*, se comportaria como um indivíduo em crescimento, tomando a forma de uma entidade completamente histórica. Na visão de Richards, a concepção mecanicista da natureza, ao contrário, não suportaria facilmente a ideia de uma temporalidade intrínseca, dado seu caráter estável, coerente e perfeito do começo ao fim, salvo algumas ocasiões em que a divindade interviria para ajustar o relógio.<sup>80</sup>

A natureza autocriativa, orgânica, como representada nos escritos de Goethe e de Schelling, trazia a temporalidade inscrita no próprio tecido do mundo natural. Com base nessa argumentação, fazia sentido o pensamento que visualizava, nos organismos individuais, a possibilidade de recapitular a história de suas espécies à medida que passavam por seu desenvolvimento ontológico. Richards dá mais um passo adiante e sugere que a infusão do tempo na natureza foi condição tanto necessária quanto estruturante para o aparecimento de teorias evolucionárias, em finais do Setecentos e inícios do Oitocentos, incluindo as ideias de Charles Darwin (1809-1882).<sup>81</sup>

A rede romântica e da *Naturphilosophie* é mais ampla do que aquela destacada aqui. No entanto Goethe e Schelling, além dos irmãos Christian (1776-1858) e Theodor Nees von Esenbeck (1787-1837), Carl Gustav Carus

---

<sup>79</sup> Richards, 11.

<sup>80</sup> Cf. a formulação de Paley em *Natural Theology*, capítulo 1.

<sup>81</sup> Richards, 15.

(1789-1869) e Alexander von Humboldt, constituem não apenas figuras axiais de tal movimento, como também, certamente, compuseram a rede de von Martius. Por exemplo, o estudioso bávaro não somente leu Goethe, mas também trocou cartas com ele, além de terem tido encontros pessoais em 1824 e 1828. Na correspondência entre os dois, constam temas como a metamorfose das plantas, a tendência espiral de crescimento, natureza, estética e moral, entre outros, como é discutido no capítulo 4.

Em carta a Goethe, de 18 de maio de 1825, Martius tratou de uma série de temas profundamente alinhados aos assuntos discutidos entre estudiosos do movimento romântico. O estudioso bávaro retomou, por exemplo, o assunto de uma carta de Goethe de 29 de janeiro de 1825, quando o estudioso de Weimar havia comentado a atitude de Martius de expressar suas ideias sobre a ciência por meio de analogias. Na missiva de 18 de maio, Martius analisou o uso que fazia de analogias em sua ciência, apresentando razões sinuosas e intrincadas para tanto. No entanto, de forma sintética, enunciou tal recurso como um tipo de canal de harmonização entre um “sentimento de natureza”, de caráter pessoal e subjetivo, “profundo e interior”, com um “encaixe” com as “regularidades da natureza, que só se torna perceptível através da cooperação do espírito, isto é, através da analogia.”<sup>82</sup>

Parte da visão de natureza de Martius, segundo relatado na missiva em análise, advinha de um “sentimento moral e cristão”, bem como das ideias de Spinoza e do próprio Goethe, por meio de sua obra, *Fausto*. O estudioso bávaro descreveu uma visão profunda de tal natureza, ou do “quadro geral da vida”, visão esta transformada a partir de sua “viagem no Brasil, para cujos efeitos”, confessou, “eu não estava tão bem preparado”. Sinteticamente, tal visão se

---

<sup>82</sup> Martius para Goethe [18.05.1825]. Martius, *Goethe und Martius*, 79. Traduzido por Silvia Waisse. O conteúdo completo desta carta está incluído neste trabalho como Anexo II.

caracterizava, segundo ele, pela ideia de que o “finito e o infinito se atraem e se repelem, matando e após voltando a produzir, ocultando e manifestando, um Proteus que nunca repousa, criador e destrutor”. Martius descreveu, ainda, tal quadro como uma “um peça de teatro sem fim [...] a matéria eterna da maior atividade e movimento [...] luta e reconciliação, vida e morte – tudo numa relação tão maravilhosa, que o particular, que chega com o seu sistema, o regular não mais se vê repentinamente em suas mãos”<sup>83</sup>.

Foi, precisamente, com base nesse argumento que Martius abriu espaço para o uso da analogia em sua prática, enquanto tecia críticas aos “esforços sistemáticos em história natural (aqui falo preferencialmente da botânica)” como “uma contabilidade com magnitudes irracionais”. Continua Martius, “distinguimos espécies, gêneros, estabelecemos ordens e no final acreditamos ter feito corretamente quando atribuímos ao nosso esquema seu lugarzinho na arca de Noé inteira. E se todas essas distinções fossem fúteis?”<sup>84</sup>. A seguir, exemplificou:

“Quando, por exemplo, uma planta conhecida exatamente contém tantas características diferentes, que ela com todas as suas relações de famílias poderia corresponder a mais de uma dessas categorias? Seria, portanto, uma experiência triste, quando finalmente chegemos a conhecer os milhares de membros intermediários faltantes, e aprendamos a enxergar que o nosso marco referencial é só vã decepção.”<sup>85</sup>

Por conseguinte, existia, para Martius: (1) um nível abstrato, ou ideal, do mundo natural e (2) a possibilidade de harmonia entre o ‘eu’, ou o ‘sujeito’, e a natureza, sendo esta permeada tanto pelo ‘Deus de Espinoza’, o *Deus sive*

---

<sup>83</sup> Ibid.

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> Ibid.

*Natura*,<sup>86</sup> quanto por uma ‘filosofia moral’ modelada pelo Cristianismo.<sup>87</sup> Tal possibilidade de harmonia, fundamento da própria ciência romântica tal como referendamos acima, seria composta *tanto* pela experiência pessoal/subjetiva com o mundo natural – tal como Martius, diante da natureza brasileira – *quanto* por práticas da história natural, como as classificações taxonômicas. Estas, todavia, seriam limitadas em seu potencial de caracterização do ‘quadro da natureza’ subjacente à natureza visível.<sup>88</sup>

Assim, para qualificar a relação de tal mundo subjacente, ou ideal, com a natureza sensível, Martius recorreu ao conceito de ‘afinidade’ de Goethe, dado que demonstrava a existência de relações no mundo real, porém, de

“[...] natureza idealista; nos casos concretos, elas se perdem entre outras relações, de maneira que desaparecem imediatamente do campo da nossa visão; elas só devem ser detectadas através de uma percepção mental, ou de recursos como as analogias, empregadas tanto na ciência quanto nas obras de arte”.<sup>89</sup>

Assim, concluiu Martius,

“[...] a própria natureza, como objeto da ciência em suas relações totais, é similar a uma obra de arte, a mais elevada obra de arte, não só em relação objetiva, mas também subjetiva com o pesquisador. Por isso me parece, então, que a consagração

---

<sup>86</sup> Cf. nota 78.

<sup>87</sup> Martius para Goethe [18.05.1825].

<sup>88</sup> Ibid.

<sup>89</sup> Ibid.

científica mais interior na abordagem da natureza sempre [tem]  
natureza poética [...]”<sup>90</sup>

Ao mesmo tempo, Martius encontrava o seu fundamento no antigo conceito de *poiesis*.<sup>91</sup> Isto é, a atividade científica abordaria a natureza real no esforço de trazer à existência o não visível ou, no nível sensível, o não existente.

Na missiva de 29 de janeiro de 1825, Martius havia anexado um “fólio simbólico” contendo uma alegoria do mundo sul-americano.<sup>92</sup> A representação, conceituada por Martius e elaborada pelo diretor da Academia de Belas Artes de Munique, Peter von Cornelius (1783-1867), teve como objetivo convencer Goethe da interpretação simbólica da história do continente americano, bem como receber sua aprovação antes de o fólio ser publicado no atlas que resultou da viagem ao Brasil.

O fato de Martius publicar a imagem conceitualizada por um romântico como Cornelius em seu *Viagem pelo Brasil* é profundamente indicativo de sua visão sobre a história natural e universal, além de sinalizar a realidade da imagem como argumento científico.<sup>93</sup> Nesse caso, não se trataria, simplesmente, de uma representação realista das partes da natureza, como apresentada em seu *Historia naturalis palmarum*, mas de uma alegoria encomendada a Cornelius e apresentada a Goethe.

Dois atores de fundamental importância no agenciamento inicial da relação entre Goethe e Martius foram os irmãos Nees von Esenbeck. O mais

---

<sup>90</sup> Ibid.

<sup>91</sup> Cf., por exemplo, Nunes & Campo, *Hermenêutica e Poesia*; e Polkinghorne, *Practice and Human Sciences*.

<sup>92</sup> Martius para Goethe [18.05.1825], in Diener & Costa, orgs., 249. O fólio será comentado adiante, nas páginas 67 e 68.

<sup>93</sup> Para uma discussão teórica sobre o tema, cf. Daston & Galison, *Objectivity*.

velho, Christian Gottfried Daniel, intermediou, por carta, o encontro de Martius e Goethe. Theodor Friedrich Ludwig, por sua vez, aos 18 anos se tornou estudante de Ernst Wilhelm Martius, pai de Carl, farmacêutico da corte bávara e professor da Universidade de Erlangen.<sup>94</sup>

Como von Martius, os irmãos Nees von Esenbeck se tornaram importantes estudiosos de história natural e de botânica. Christian Nees assumiu cadeiras de botânica na Universidade de Erlangen, como sucessor do ex-professor de Martius, Johann Christian Daniel von Schreber, e de Bonn, posição esta concedida pelo ministro da educação prussiano Karl Sigmund Franz Freiherr vom Stein zum Altenstein (1770-1840). Altenstein foi um dos pivôs das denominadas ‘reformas prussianas’ (1806–1815), que do ponto de vista político visavam dar organicidade ao movimento de unificação almejado pela Prússia.<sup>95</sup>

Assim, circunscrito nesse contexto, Christian Nees foi um ator significativo na rede de Martius, na medida em que conectou dois lados de uma ‘Alemanha’ fragmentada politicamente, como discutimos acima. De um lado, o estudioso nutriu amizade pessoal com o círculo de Goethe em Weimar, além do contato com Schelling, de quem foi aluno em Jena, entre 1796 e 1799. De outro, Christian Nees manteve laços pessoais, políticos e acadêmicos com a Baviera. Parte desses laços foi mediada pela *Sacri Romani Imperii Academia Caesarea Leopoldino-Carolina Naturae Curiosorum*, ou Academia Leopoldina, a única instituição sobrevivente do Sacro Império Romano-Germânico, da qual Christian Nees foi presidente entre 1818 e 1858, e que foi objeto de disputas entre bávaros e prussianos, no sentido de manter os ciclos de atividades em seus respectivos campos geopolíticos de influência.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Dutra, *Martius*, 12; e Proskauer, “Nees von Esenbeck”, 13.

<sup>95</sup> Proskauer, 11; e Waisse, *d & D*, cap. 2.

<sup>96</sup> Proskauer, 12.

Como estudioso de história natural e de filosofia, Christian Nees estava alinhado aos trabalhos de Goethe e Schelling e, portanto, ao complexo movimento da *Naturphilosophie*, sobre o qual publicou, em 1841, *Das System der Speculativen Philosophie*. O livro é dedicado, precisamente, à discussão da *Naturphilosophie* a partir de eixos como “As ideias da natureza empírica”, “As categorias da natureza”, “A estrutura do mundo”, “A ideia de vegetação”, “A ideia de animalização” e “A ideia de humanidade”.<sup>97</sup> Com Martius, Christian Nees contribuiu com a produção de *Flora brasiliensis: algae, lichenes, hepaticae* (1829-1833).

Schelling também orbitou entre a Prússia e a região bávara. Após um período em Jena, onde lecionou para Christian Nees, trabalhou na *Akademie der Bildenden Künste*, em Munique, por 14 anos. Em 1820, Schelling deixou a capital bávara para trabalhar como professor em Erlangen, onde ensinou de 1821 a 1827. Nesse período, na região da Baviera, Schelling ministrou uma série de palestras sobre mitologia e ciência, que, mais tarde, receberam o título de *Die Weltalter* (As idades do mundo),<sup>98</sup> às quais Martius recorreu, a fim de referendar a ideia de um tempo mítico, pré-histórico, em que houve um processo único de entrelaçamento íntimo entre humanidade e mundo vegetal.<sup>99</sup>

Em *As Idades do Mundo*, Schelling define a ciência (*Wissenschaft*)<sup>100</sup> como o desenvolvimento “de uma essência [*Wesen*] viva e real, que é nela representada.”<sup>101</sup> Tal “realidade viva” da mais “elevada ciência” só poderia ser uma realidade viva primordial, “a essência, que não é precedida por nada e que

---

<sup>97</sup> Cf. Essenbeck, *System der speculativen Philosophie*.

<sup>98</sup> Schelling, “Edades del mundo”, 8.

<sup>99</sup> Martius, “Estado de Direito”, 63.

<sup>100</sup> Schelling, *Ages of World*, 83.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 84

é, portanto, o mais antigo de todos os seres.”<sup>102</sup> Assim, para Schelling, o conhecimento do mundo natural estaria condicionado à retomada de um longo curso de desenvolvimentos no tempo, isto é, condicionado à “volta para a noite mais profunda do passado”<sup>103</sup>.

Tal concepção de uma ciência mediada pela busca de um passado profundo e mítico, como será visto nos capítulos 3 e 4, constitui um dos pilares do conceito de ‘raça americana’ de Martius. E, para Schelling, como será discutido no capítulo 4, a dimensão mítica, portanto, atemporal, da história era tão real quanto a própria história. Sinteticamente, em suas palavras: “O processo mitológico não tem a ver com objetos naturais, mas com as potências criadoras puras, cujo produto original é a própria consciência”<sup>104</sup>.

Um outro conceito de Schelling foi fundamental para estudiosos do período ligados à rede de Martius. Em suas memórias, escritas entre 1846 e 1856, Carl Gustav Carus destacou:

"Nessas cartas, aparece uma curiosa mistura de ciência e arte, e é isso, se é que há alguma coisa, que lhes dará um lugar duradouro na literatura. O que Schelling tentava expressar naquela época através do conceito de alma do mundo era precisamente o ponto cardeal em torno do qual esses pensamentos giravam.”<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Ibid.

<sup>103</sup> Ibid.

<sup>104</sup> Schelling, *Historical-critical Introduction*, 144. Traduzido por Raphael Uchôa.

<sup>105</sup> Carus, *Nine Letters*, 1. Traduzido por Raphael Uchôa.

Carus não foi aluno de Schelling, mas descobriu os escritos e ensinamentos do estudioso germânico enquanto foi estudante de medicina na Universidade de Leipzig, entre 1806 e 1811.<sup>106</sup>

Quando retornou à órbita prussiana de Berlim em 1841, Schelling ocupou a cadeira de filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e palestrou para figuras ilustres do período, como Søren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Engels (1820-1895), Mikhail Bakunin (1814-1876), Leopold von Ranke (1795-1886), Jacob Burckhardt (1818-1897) e Alexander von Humboldt.<sup>107</sup> Esse último, como apontaram diversos especialistas, exerceu forte influência sobre os trabalhos de vários naturalistas de finais do Setecentos e inícios do Oitocentos,<sup>108</sup> incluindo Martius, que ainda manteve correspondência com von Humboldt.<sup>109</sup>

A historiadora Karen Lisboa, de forma semelhante, argumenta que o gradiente de compreensão do mundo natural de Martius foi informado por estudiosos como Alexander von Humboldt, sobretudo a partir do importante conceito de *Naturgemälde* (quadros da natureza), explorado em detalhe pela historiadora ao longo de seu trabalho, *A Nova Atlântida de Spix e Martius*.<sup>110</sup>

Convém frisar que a rede de Martius contava, ainda, com o Humboldt mais velho, Wilhelm (1767-1835). De acordo com Pablo Diener, Martius manteve contato formal com Wilhelm von Humboldt entre o final da década de 1820 e início da década de 1830 no campo das investigações sobre as línguas americanas.<sup>111</sup> Diener ressalta que a relação consistiu, basicamente, no envio,

---

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> Bowie, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*.

<sup>108</sup> Cf., por exemplo, Lisboa, *Nova Atlântida*, 44; Leite, “Naturalistas Viajantes”, 7-19; Kury, “Viajantes-Naturalistas”, 863-80.

<sup>109</sup> Cf. Lisboa, capítulos 1 e 2.

<sup>110</sup> Ibid., capítulos 2 e 3.

<sup>111</sup> Diener, “Martius e Línguas Indígenas”, 364.

por parte de Martius, de Munique, de diversas amostras de suas coletas de vocábulos dos povos indígenas do Brasil a Tegel, lugar da residência de Wilhelm, então próximo a Berlim.<sup>112</sup>

Ao sudoeste de Berlim, em Göttingen, outro centro intelectual germânico Setecentista e Oitocentista, trabalhavam Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) e Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied (1782-1867). Blumenbach exerceu influência significativa nas ideias acerca do significado das diferenças físicas entre diversos grupos humanos desenvolvidas no século XIX. Esse influente médico germânico desenvolveu pesquisas em fisiologia e anatomia comparada e antropologia, tendo como um de seus trabalhos mais influentes a obra *Da Variedade Natural da Humanidade*, publicada em 1775.<sup>113</sup> A chamada antropologia física foi uma de suas principais preocupações ao longo de sua carreira.<sup>114</sup>

Em *Da Variedade Natural da Humanidade*, Blumenbach descreveu cinco raças, com base na comparação de crânios, a saber: caucasiana ou branca, mongol ou amarela, malaia ou marrom, etíope ou preta e americana. A ideia da graduação entre raças transparece no fato de que, para Blumenbach, a raça caucasiana era a mais desenvolvida, em contraposição à etíope, considerada a mais inferior das cinco. Por sua vez, as raças mongol, malaia e americana eram tidas como intermediárias entre os dois extremos.<sup>115</sup>

É de fundamental importância destacar que Martius utilizou a classificação de Blumenbach para elaborar sua teoria sobre as três raças fundadoras do Brasil, bem como para catalogar “objetos de história natural”, como os crânios

---

<sup>112</sup> Ibid.

<sup>113</sup> Uchôa & Waisse, “Antítese Essencial”, 54.

<sup>114</sup> Richards, 216-7.

<sup>115</sup> Cf. Bendyshe, *Anthropological Treatises*, ix-x. Para mais detalhes sobre o assunto e referências sobre o tema, cf. Uchôa, “Antítese Essencial”.

de nativos do Brasil, aos quais teve acesso durante a expedição com Spix.<sup>116</sup> Crânios de nativos do Brasil também foram levados para a coleção de Blumenbach por Wied-Neuwied, um dos estudantes do médico germânico, que viajou para o Brasil entre 1815 e 1817. Wied-Neuwied tornou-se uma das fontes de Martius.<sup>117</sup> Com efeito, seus levantamentos etnográficos entre os índios Botocudos se tornaram referência entre estudiosos de história natural.<sup>118</sup>

### **1.2.3. Em construção: o Império do Brasil e a ciência de Martius**

No século XIX, o Brasil também estava se construindo como nação.<sup>119</sup> Como parte desse contexto, identificamos Martius no centro de triangulações geopolíticas entre os reinos da Baviera, a casa de Habsburgo, Portugal, ou, mais precisamente, a corte de Bourbon-Bragança; e o Brasil, alçado ao status de Reino Unido, com a vinda da família real portuguesa para as terras brasileiras.<sup>120</sup> Como mencionado, D. Pedro I fez uma aliança com os Habsburgo por meio do casamento com D. Leopoldina e, posteriormente, com a Baviera, representada por Amélia de Leuchtenberg. D. Pedro II foi o filho do primeiro casamento.

D. Amélia manteve correspondência com Martius, assim como D. Pedro I e D. Pedro II, e ambos os imperadores utilizaram de suas prerrogativas para patronizar a ciência de Martius, tanto política quanto financeiramente. Assim, desde a vinda de Martius e Spix para as terras brasileiras até a publicação de

---

<sup>116</sup> Martius, *Viagem*, I: 52.

<sup>117</sup> Cf. Martius, “Estado de Direito”.

<sup>118</sup> Martius utilizou Wied-Neuwied como fonte para o estudo dos Botocudos. Cf. “Estado de Direito”, 69.

<sup>119</sup> Há uma quantidade maciça de referências sobre o tema, cf., por exemplo, Carvalho, *Construção da Ordem*; Dolhnikoff, *Pacto imperial*; Jancsó, org., *Brasil: Formação do Estado*; Mattos, *Tempo Saquarema*; Dias, *Interiorização da Metrópole*; e Berbel, *Nação como Artefato*.

<sup>120</sup> Viotte da Costa, *Da Monarquia*, 36.

seus trabalhos, Martius esteve sob a patronagem dessa conjunção geopolítica de casas, da qual o autor bávaro soube fazer bom uso para a execução e divulgação de seus trabalhos.

Um exemplo disso se deu no contexto em que D. João VI expediu uma ordem, comunicada pelo secretário de Estado dos Negócios do Reino do Brasil, João Paulo Bezerra de Seixas, para que “[...] todas as Autoridades Militares ou Civis a quem for apresentada” a Ordem Real não colocassem

“[...] embarço algum à livre jornada de Mr. Martius, Membro da Academia Real das Ciências de Munique, a quem Sua Majestade tem concedido a permissão necessária para viajar nas Capitanias de São Paulo, de Minas Gerais, de Goiás e da Bahia, podendo passar de umas para outras como lhe for conveniente, levando em sua companhia os criados que o acompanham.”<sup>121</sup>

Foi diretamente a D. João VI que os estudiosos bávaros solicitaram, em nome de “Sua Majestade Rei da Baviera” e de “Sua Majestade imperial Real Apostólica da Áustria”, autorização para viajar ao Rio Negro e Grão-Pará.<sup>122</sup>

A articulação entre os objetivos científicos de Martius e os monarcas citados não foi rara nem insignificante. Em rascunho de carta para D. Pedro I, Martius reafirmaria seu esforço de permanecer útil ao Brasil com seus “trabalhos literários”. Na mesma carta, o bávaro mencionou um mapa produzido por ele e pelo Barão de Eschwege – Wilhelm Ludwig von Eschwege (1777-1855) - “que

---

<sup>121</sup> Ordem Real para Martius [05.11.1817], in Diener & Costa, orgs., 240.

<sup>122</sup> Martius e Spix para o Rei do Brasil [provavelmente, 11.1818], in Diener & Costa, orgs., 241.

por muito tempo foi diretor das minas de Minas Gerais”. Tratava-se de um “novo mapa especial da parte mais povoada do Brasil”.<sup>123</sup>

Acerca desse mesmo mapa, Martius argumentou, em carta de 1831 a D. Amélia, sobre a necessidade de uma carta geográfica. Necessidade essa baseada, no entendimento de Martius, na relação entre o “conhecimento minucioso da sua geografia” e na administração do território, bem como nos interesses comerciais e industriais.<sup>124</sup> Trata-se de uma carta fundamental para a compreensão dos trabalhos do estudioso bávaro, pois apresenta uma relação direta tanto entre conhecimento e domínio imperial, no sentido do escrutínio do território, quanto entre conhecimento sobre a ‘raça americana’, ou do seu estado, e o processo de civilização de tais povos. Assim, depreende-se que o mapeamento de terras e de índios fazia parte de um mesmo projeto imperial e civilizacional. Além disso, Martius enunciou um importante elemento no trato desses “miseros súditos do nobre monarca”: a influência dos jesuítas, tidos por ele como “único instrumento para civilizar e tornar útil para o Estado”.<sup>125</sup>

Em rascunho de uma carta de 1835 endereçada a D. Amélia, Martius requereu acesso aos arquivos da Torre do Tombo,<sup>126</sup> apresentando como justificativa a produção do mapa que veio a ser publicado na obra *Viagem pelo Brasil*. Como deixou claro na carta, Martius poderia ter acessado um dos principais arquivos do Estado português na ocasião de seu retorno do Brasil para Munique, não fosse a Revolução do Porto, que provocou o fechamento dos

---

<sup>123</sup> Martius para D. Pedro [24.08.1844], in Diener & Costa, orgs., 263.

<sup>124</sup> Martius para D. Amélia [06.04.1831], in Diener & Costa, orgs., 260.

<sup>125</sup> Martius para D. Amélia [06.04.1831], in Diener & Costa, orgs., 262. Ao longo de seus trabalhos, Martius destacou, com certa frequência, o valor dos jesuítas como vetor de civilização dos índios.

<sup>126</sup> O Arquivo Nacional Torre do Tombo, com mais de 600 anos, está localizado em Lisboa. Trata-se de um arquivo central de Portugal que guarda documentos originais desde o século IX até a atualidade.

arquivos, bem como a fuga de Martius do país em direção à Espanha. Nessa ocasião, com a justificativa da produção do mapa para o Império brasileiro, Martius solicitou a intervenção de D. Amélia para ter acesso a “cópias fac-símile dos mais antigos mapas, em especial dos primeiros esboços dos descobridores”<sup>127</sup>. Além dos mapas geográficos manuscritos e debuxos de outros estudiosos que se debruçaram sobre o território sul-americano, Martius solicitava, ainda, no anexo ao rascunho da carta, “qualquer outro papel autêntico sobre a Geografia, Etnografia ou Estatística do Brasil, além de vocabulários das diversas línguas dos índios e artes de gramáticas, tanto impressos como manuscritos”<sup>128</sup>.

Com D. Pedro II, Martius explorou diversas possibilidades de financiamento e de inserção de sua obra nas escolas de medicina do Império no período, notadamente as Academias Médico-Cirúrgicas do Rio de Janeiro e da Bahia. É o que comentou o autor bávaro em missiva de 1843, ao mencionar o envio do livro intitulado *Systema materiae medicae vegetabilis Brasiliensis*. Segundo Martius, a obra representava a primeira tentativa de “reunir todos os vegetais medicinais do vasto Império de Vossa Majestade debaixo de matéria médica e de Botânica”<sup>129</sup>. A intenção de tal envio para o imperador do Brasil não poderia ser mais explícita: “Espero que os médicos do Império Brasílico acharão neste livro os fundamentos para construir sobre eles uma ‘Farmacopeia brasileira’ [...]”. Por isso, continuou Martius,

“[...] lisonjeio-me da esperança, que Vossa Majestade Imperial anuirá graciosamente, se eu ousar oferecer mais a Vossa Majestade duzentos exemplares da mesma obrinha, com a

---

<sup>127</sup> Martius para D. Amélia [04.10.1835], in Diener & Costa, orgs., 279.

<sup>128</sup> Martius para D. Amélia [04.10.1835], in Diener & Costa, orgs., 280-1.

<sup>129</sup> Martius para D. Pedro II [04.08.1843], in Diener & Costa, orgs., 310.

intenção que sejam repartidas como bem parecerá, às Universidades e escolas de Medicina do Império, aonde poderão talvez ser úteis ensinando ao público médico e farmacêutico as riquezas do Brasil e o modo de fazer usos delas.”<sup>130</sup>

Além disso, Martius contactou diretamente D. Pedro II, pedindo que ordenasse que Rochus Schüch (1788-1844), bibliotecário e conservador do Gabinete de História Natural da Imperatriz Leopoldina, procurasse uma coleção da flora brasileira.<sup>131</sup> Em missiva de 1848 para D. Pedro II, Martius comentou o retorno para o Brasil do filho de Rochus, Guilherme Schüch (1824-1908), depois de um período de estudos no Instituto Politécnico Imperial de Viena, financiado pelo imperador.<sup>132</sup> Na mesma missiva, Martius desculpou-se pela não publicação de sua obra de *História Natural dos Vegetais Medicinais do Seu Império*. A razão do atraso era a “catástrofe atual d’Alemanha, ato imenso e que por ora torna os espíritos em rumos alheios da ciência”<sup>133</sup>.

Martius manteve a prerrogativa de acesso direto ao imperador, tanto para continuar a pedir auxílio financeiro, às vezes feito em forma de subscrição de obras, quanto para usar a chancela de D. Pedro II como um tipo de eixo difusor

---

<sup>130</sup> Martius para D. Pedro II [04.08.1843], in Diener & Costa, orgs., 310-11.

<sup>131</sup> Martius para D. Pedro II [15.12.1844], in Diener & Costa, orgs., 318.

<sup>132</sup> Figueirôa, “Science and Technology”.

<sup>133</sup> Martius para D. Pedro II [25.04.1848], in Diener & Costa, orgs., 331. Trata-se de uma carta datada de 1848, quando a Europa estava convulsionando em revoltas e revoluções políticas no contexto do que historiadores denominam de ‘Primavera dos Povos’. No âmbito germânico, de onde Martius escreve, as revoltas eclodiram em março de 1848, no sudoeste alemão, na Bavária, em Berlim e em Viena. Segundo Eric Hobsbawm, “em poucas semanas, nenhum governo ficou de pé numa área da Europa que hoje é ocupada completa ou parcialmente pelos seguintes Estados: França, Alemanha, Áustria, Itália, República Tcheca, Hungria, parte da Polônia, Iugoslávia e Romênia”; Cf. Hobsbawm, *Era do Capital*, 28. Para uma ampla discussão sobre o tema, cf., por exemplo, Merriman, *History of Modern Europe*, vol. 2; Robertson, “Students on Barricades”; Evans & Strandmann, *Revolutions in Europe*.

de suas obras para o restante das províncias do Império.<sup>134</sup> Além de solicitar intervenção diplomática, como no caso de Johann Jacob Sturz (1800-1877)<sup>135</sup> e para vender sua coleção de livros sobre as Américas.<sup>136</sup>

Na órbita política da casa imperial, Martius manteve relações estratégicas com ministros do interior do Império, como Francisco Gonçalves Martins (1807-1872) e Luís Pedreira do Couto Ferraz (1818-1886); com Pedro de Araújo Lima, o Marquês de Olinda (1793-1870); com o tabelião e engenheiro da corte imperial Francisco José Fialho e com Benjamim Franklin Ramiz Galvão (1846-1938), só para citar aqueles indivíduos ligados à rede monárquica – rastreados em algumas das cartas de e para Martius – que contribuiriam, em larga medida, com a sequência dos trabalhos do estudioso bávaro, quando este retornou para a Europa em 1820.

Aos ministros do interior, particularmente Francisco Gonçalves Martins, Martius solicitou informações geográficas, astronômicas e isométricas do Brasil, com a intenção de concluir um mapa geral do país e dos países limítrofes, que estaria presente em *Flora brasiliensis*. Em carta de 1853, além de solicitar tais dados, Martius revelaria um importante princípio subjacente às definições geográficas no processo de produção de mapas:

“A consideração, que limites apontados pela natureza convém ao caráter expansivo do Império, corresponde também às

---

<sup>134</sup> Cf., por exemplo, cartas nº 41, 61 e 65, in Diener & Costa, orgs.

<sup>135</sup> Em rascunho de carta a D. Pedro II, provavelmente de 1860/1861 (cf. Diener & Costa, orgs., 372), Martius expressa, com urgência, a necessidade de assegurar auxílio financeiro para Johann Jacob Sturz, ex-cônsul geral do Brasil na Prússia e cidadão brasileiro e alemão, depois que este perdesse seu cargo diplomático. Sturz é digno de nota neste contexto, pois estava diretamente envolvido com o que Martius denominava de “questão territorial e imigração” e que, para estudiosos do período, constituía, de fato, parte da política imperial alemã. Cf., por exemplo, Fitzpatrick, *Liberal Imperialism*, Zimmermann, *Johann Jacob Sturz*.

<sup>136</sup> Martius para D. Pedro II [01.08.1851], in Diener & Costa, orgs., 337.

observações que se abstraem da história da América em muitos casos, que marcos postos nos gabinetes dos homens de letras têm influído sobre a geografia política dos estados.”<sup>137</sup>

Com membros de diferentes escalões de acesso à corte imperial, Martius manteve contato, fosse para a mediação do financiamento de suas obras, como, claramente, foi o caso de *Flora brasiliensis*, fosse apenas para registrar a conclusão e o envio de obras sobre o Brasil para circularem no Império, como no caso de Francisco José Fialho, tabelião da corte imperial. Em carta de 17 de julho de 1867, endereçada ao tabelião, Martius apresentou “a obra sobre a Etnografia da Gentilidade d’América e principalmente do Brasil” e mencionou a vantagem de proporcionar aos povos indígenas as condições para a unidade de língua, particularmente o tupi: “A ideia de proporcionar aos índios com uma unidade de língua (pelo idioma geral brasileiro)”, argumentou Martius, “se justifica pelas experiências no Paraguai”<sup>138</sup>. A carta está datada do mesmo dia em que outra missiva mais extensa foi enviada por Martius ao imperador D. Pedro II, oferecendo “hoje a Vossa Majestade Imperial um livro sobre a Etnografia da Gentilidade d’América e principalmente do Brasil”<sup>139</sup>.

Na órbita da corte imperial, foi fundado, em 1838, o IHGB, ao redor do qual Martius estabeleceu sólidos contatos, além de ter se tornado uma figura modelo na maneira de construir conceitos como ‘história’, ‘nação e ‘raça’. Menos de um ano depois da fundação do IHGB, em novembro de 1838,<sup>140</sup> o nome de

---

<sup>137</sup> Martius para Francisco Gonçalves Martins [21.09.1853], in Diener & Costa, orgs., 344.

<sup>138</sup> Martius para Francisco José Fialho [17.07.1867], Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro. Loc. I-02,17,011. Martius se refere às missões jesuíticas fundadas no século XVII no Paraguai e que, para muitos estudiosos dos séculos XVIII e XIX, se tornaram modelos no processo de ‘civilização’ de povos indígenas. Cf. Cañizares-Esguerra, *Como Escrever*, 50.

<sup>139</sup> Martius para D. Pedro II [17.07.1867], in Diener & Costa, orgs., 412.

<sup>140</sup> Januário da Cunha Barbosa para Martius [26.03.1839], in Diener & Costa, orgs., 301.

Martius foi indicado pelo jornalista e político Januário da Cunha Barbosa (1780-1846) para compor o corpo de membros honorários do instituto. No circuito do IHGB, estavam, ainda: Paulo Barbosa da Silva (1790-1868), Francisco Adolfo de Varnhagen (1816-1878), Gonçalves Dias (1823-1864) e Freire Alemão (1797-1874). A conexão com todos esses estudiosos foi, sem dúvida, estruturante para a visão sobre história e nação que veio a se constituir na historiografia brasileira ao longo do Oitocentos, como inúmeros historiadores têm argumentado.<sup>141</sup>

Paulo Barbosa fazia parte da corte imperial e foi um dos principais correspondentes brasileiros de Martius. Além de mordomo-mor da Casa Imperial, Barbosa se tornou, a partir de 1848, ministro residente na Áustria e manteve, assim, contínuos laços com os Habsburgo nas terras austríacas e no Brasil. Martius discutiu uma série de tópicos com Barbosa, como a mediação, no âmbito da corte imperial, para a subvenção de trabalhos, como *Flora brasiliensis*, para a qual o governo subscreveu 100 exemplares em 1852,<sup>142</sup> e o projeto de “imigração d’Alleães no Brazil”, para o qual Martius, além de discutir em Viena com o diplomata Sérgio Teixeira de Macedo (1809-1867), se ocupou, ainda, de redigir uma “memoria sobre a necessidade de auxiliar a colonização em outros países que a America unida, principalmente debaixo dos princípios conservativos e dinásticos d’Allemanha”<sup>143</sup>.

No processo de solicitação de amplo patrocínio do Império do Brasil, especificamente para um dos mais ambiciosos projetos de Martius, o *Flora*

---

<sup>141</sup> Cf., por exemplo, Campos, “Esboço da Historiografia Brasileira”; Guimarães, “Nação e Civilização”; e Guimarães, “História e Natureza”. Além disso, houve, nesse momento, a emergência tanto de um espaço institucional para a etnografia e a arqueologia no IHGB quanto esforços, ao longo do Oitocentos, para lidar com a complexidade da questão indígena, ou sobre o problema de sua incorporação ao Estado brasileiro. Há uma variedade de trabalhos sobre o tema, cf., por exemplo, Kodama, *Índios no Império*; Jancsó, org., *Brasil*; Veloso & Crenivaldo, “Curiosos da Natureza”; Turin, “Tempos Cruzados”; Morrel, “Mau Selvagem”.

<sup>142</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [23.12.1852], in Lacombe, org., 17.

<sup>143</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [23.12.1852], in Lacombe, org., 22.

*brasiliensis*, Martius, em missiva de 1856, buscou convencer Barbosa, argumentando que “os Americanos do norte e até a República do Chile, fazem esforços particulares para receber uma tal descrição sistemática das riquezas vegetais”. O fundamento de tal argumento, ou o espírito de tal empreitada norte-americana, estaria ligado ao “industrialismo que reina no mundo e ensina: *knowledge is power!*”<sup>144</sup>

Embora o estudioso bávaro aventasse norte-americanos e chilenos como plataforma de barganha para o patrocínio imperial, ele deixou claro aqui, assim como em outra carta, sua crítica a certo utilitarismo em relação à ciência. A outra carta referida está datada de 1855. Nela, Martius se queixou com Barbosa do abandono das funções de diretor e de professor do Jardim Botânico de Munique. O motivo central do afastamento de Martius dessas funções foi a instalação de uma “exibição industrial d’Allemanha”. “Esse conceito”, continuou Martius, “foi realizado sem meu consentimento – até eles quiseram ocultar de mim até que fosse resolvido. Grande parte do Jardim foi ruído, e agora os mesmos homens não sabem como aproveitar-se daquele ‘Palacio da Industria’.”<sup>145</sup> A explicação fundamental de tal querela decorria do aparente fato de que “o specialismo tem gañado sobre o universalismo!” Nesse sentido,

“[...] os especialistas nas doutrinas dirigem-se verso a útil, são realistas, utilitários, abraçam a ideia do lucro como o resort intimo na máquina governamental. Trabalhar para ganhar, verificar a indústria, animar o gosto das sciencias ‘ad-hoc’, negligir a speculação philosophica e as sciences, cujo fruto está muito remoto: eis a direção do gênio atual. Quando eu estive moço se admirarão homens como Cuvier, Huphreys Davi, Kihmeyer, Shelling – *gênios universaes*. Agora se pergunta: a

---

<sup>144</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [30.04.1856], in Diener & Costa, orgs., 360.

<sup>145</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [23.12.1852], in Lacombe, org., 32.

que uso serve aquele? E tão curta é a vista, que a utilidade dos estudos deve se pronunciar na pratica para dar glória e influência.”<sup>146</sup>

Além disso, em carta endereçada a Paulo Barbosa, de 1864, Martius mencionou uma das damas de D. Amélia, viúva de D. Pedro I: a baronesa de Stengel, que era sobrinha de sua esposa, Franziska von Martius. Trata-se de uma menção, aparentemente, sem maiores desdobramentos, mas que sinaliza o delineamento institucional e político, ou, mais precisamente, o ambiente de corte dentro do qual Martius atuava. Como temos argumentado, o estudioso bávaro estava, naquele momento, conectado, do ponto de vista familiar, com as cortes da Baviera e do Brasil, além da austríaca, ou Habsburgo, por meio das figuras de D. Leopoldina e D. Pedro II.

Na correspondência com Paulo Barbosa, Martius expressou, continuamente, afeição pela Áustria e pelo poder dos Habsburgo, em forma de elogio a Isabel da Áustria (1837–1898). Em carta de 1864, Martius comentou sobre a produção e a publicação de seu *Flora brasiliensis*, mudando, em seguida, de tópico para “alguma outra coisa, sabendo que V.E. gosta disso: A Imperatriz d’Austria [...] d’huma beleza interessantíssima. Hum ar de sentimentalismo sonhador e de graça ‘naive’, uns movimentos ligeiros graciosíssimos aumentarão o seu poder sobre todo o mundo”<sup>147</sup>.

No entanto Martius também dirigiu críticas, construtivas, aos Habsburgo como, por exemplo, o fato de o arquiduque Maximiliano (1832-1867), irmão mais novo de Francisco José I (1830-1916), imperador da Áustria, ter aceitado a coroa do México com o apoio de Napoleão III. Em carta de 1866, escrita enquanto se

---

<sup>146</sup> Ibid.

<sup>147</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [16.07.1864], in Lacombe, org., 62.

desenrolava uma guerra entre Áustria e Prússia, Martius exclama: “perguntou-se como um velho Habsburg podia aceitar uma coroa oferecida por Napoleão III”<sup>148</sup>. Martius destacou, nesse sentido, um importante elemento desestabilizador do quadro geopolítico europeu: a França napoleônica. A aceitação da coroa de um monarca Habsburgo, promovida pelo imperador francês, era, para Martius, um mau sinal de aproximação dos austríacos em direção à França. Um mau sinal, dado que os franceses haviam invadido a Baviera por um período, particularmente Erlangen,<sup>149</sup> cidade de nascimento de Martius, e viviam em atrito com a Prússia.

Outro estudioso que orbitava o IHGB, além de estar ligado à alta corte imperial brasileira, foi Francisco Adolfo de Varnhagen. Com ele, Martius manteve intensa troca de missivas, nas quais constam tópicos, sobretudo, etnográficos e de história natural e trocas de livros sobre o Brasil, todos assuntos fundamentais para o propósito do presente estudo. Varnhagen, portanto, constitui um elemento fundamental na rede formativa da qual emergiram ideias e materiais para a ciência de Martius.

Varnhagen, como Martius, tinha raízes germânicas. Seus pais eram oriundos de Hesse, região situada na fronteira com a Baviera, e vieram para o Brasil em 1809, quando o pai, engenheiro, foi contratado pela Coroa portuguesa para construir os altos fornos da Real Fábrica de Ferro São João do Ipanema, na região de Sorocaba, na então Capitania de São Paulo.<sup>150</sup>

Varnhagen era membro do IHGB e diplomata do Império. Estudiosos desse autor o situam sempre próximo ao poder, como partícipe do estamento

---

<sup>148</sup> Martius para Paulo Barbosa da Silva [26.11.1866], in Lacombe, org., 70.

<sup>149</sup> Cf. Fouse, *Erlangen*.

<sup>150</sup> Rodrigues, “Advertência”.

burocrático consolidado a partir da política regressista.<sup>151</sup> Assim, fazendo uso da relação de Varnhagen com a corte monárquica e com o trabalho diplomático e histórico, que incluía transitar pelos arquivos e bibliotecas europeus para o projeto histórico do IHGB, Martius discutiu, em missivas, a existência de obras sobre o Brasil e sobre as colônias portuguesas na África, sobretudo quando Varnhagen esteve em Lisboa com Wilhelm Eschwege.<sup>152</sup>

Martius e Varnhagen discutiram, ainda, o valor e a raridade de obras coloniais, como as de Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), José de Acosta (1540-1600), Francisco López de Gómara (1511-1566), Alonso de Ovalle (1603-1651), Lucas Fernández de Piedrahíta (1624-1688) e Bernal Díaz del Castillo (1496-1584) dentre outros.<sup>153</sup> Em carta de 1857, escrita em Madrid, Varnhagen informou a Martius sobre seu acesso à coleção bibliográfica do biógrafo jesuíta Pedro de Ribadeneira (1526-1611). Varnhagen, nesse sentido, tornou-se para Martius um agente de livros e de ideias. Um dos temas correntes nas cartas de ambos se refere à consulta do autor bávaro da etimologia de termos em tupi, sendo que Varnhagen pediu a Martius que esperasse até ele retornar de Luxemburgo a Madrid, em 1858, para “consultar os livros e apontamentos”<sup>154</sup>. Ainda sobre a temática indígena, Varnhagen enviou de Madrid um exemplar de seu *História Geral do Brasil* para a Academia da Baviera. No prólogo do 2º volume, Varnhagen escreveu:

“[...] volto a tratar dos índios para mostrar que neles não podem estar a nacionalidade brasileira e as glórias nacionais, quando somos regidos por um soberano de dinastia europeia, quando

---

<sup>151</sup> Wehling, *Estado, História, Memória*, 48.

<sup>152</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen para Martius [01.10.1839], in Diener & Costa, orgs., 302.

<sup>153</sup> Estes autores constituíram fontes para os trabalhos de Martius, como será discutido mais tarde.

<sup>154</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen para Martius [18.06.1858], in Diener & Costa, orgs., 367.

falamos português, quando somos cristãos (religião dos colonos da Europa), quando temos leis e códigos da Europa, quando é mais glorioso entronar nossa civilização na nação portuguesa abraçada com a Cruz de Cristo, que na selvageria canibal, e quando finalmente os Tupinambás nem se quer eram os donos legítimos da terra que além de habitarem nômades haviam invadido, expulsando outros.”<sup>155</sup>

O ‘homem americano’, como conceituava Martius, ou o ‘índio’, foi outro dos focos das missivas entre ele e Varnhagen. O estudioso bávaro, por exemplo, afirmou, em carta de 15/07/1868, ter enviado mil exemplares ao governo imperial do volume do *Glossaria linguarum Brasiliensium* (1863), “porque estou persuadido, que o conhecimento da língua tupi é uma base dos estudos sobre a história natural e um auxílio no tratamento dos índios (que agora não se aproveitam como deveriam)”<sup>156</sup>. É em correspondência com Varnhagen que se encontra uma menção a Oscar Ferdinand Peschel (1826-1875), geógrafo, membro da Academia Real de Ciências da Baviera e importante estudioso da história natural do homem, que é retomado no capítulo 2.

### **1.3. Fontes ibéricas e o lugar da ‘raça americana’**

Uma das razões que nos levaram a seguir a hipótese de um lado ibérico na ciência de Martius foi a impressionante quantidade e densidade de detalhamento das informações relativas às populações indígenas no *corpus* documental analisado. A partir do estudo de tais informações, surgiu a questão: como pode Martius ter levantado tal quantidade maciça de dados em seu relativo pouco tempo em terras americanas? Assim, a investigação foi guiada pelo

---

<sup>155</sup> Francisco Adolfo de Varnhagen para Martius [13.05.1859], in Diener & Costa, orgs., 368.

<sup>156</sup> Martius para Francisco Adolfo de Varnhagen [15.07.1868], in Diener & Costa, orgs., 420-21.

estudo atento das fontes do estudioso bávaro e, de fato, identificamos que um dos principais fatores que explicam a referida densidade de informações sobre as populações indígenas foram escritos provenientes das duas antigas potências coloniais, Portugal e Espanha.

São, nesse sentido, fontes coloniais os trabalhos de Antônio Vieira (1608-1697), padre e estudioso jesuíta; André de Barros (1675-1754), padre e estudioso jesuíta; Cristóbal de Acuña (1597-1675), missionário e cronista jesuíta; José de Acosta (1540-1600), missionário e estudioso jesuíta; Simão de Vasconcelos (1597-1671), clérigo português e jesuíta; Bernardo P. Berredo e Castro, administrador colonial português; Bernardino de Sahagún (1499-1590), estudioso franciscano espanhol; Garcilaso de la Vega (1498-1536), Francisco de Orellana (1490-1550), explorador espanhol; Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), cronista espanhol; Inca Garcilaso de la Vega (1539-1616), cronista peruano de ascendência espanhola; Gabriel Soares de Sousa (1540-1591), agricultor e empresário português; Tomás de Torquemada (1420-1498), inquisidor espanhol; Pedro Cieza de León (1520-1554), cronista espanhol; Antonio de Herrera y Tordesillas (1549-1626), cronista espanhol; L. Hervás y Panduro (1735-1809), filólogo jesuíta; Lorenzo Boturini Benaduci (1698-1755), cronista espanhol; Joseph Gumilla (1686-1750), missionário e estudioso jesuíta; Francisco López de Gómara (1511-1566), cronista espanhol; Diogo de Castilho (1490-1574), arquiteto português; Antonio de Ulloa (1716-1795), naturalista e militar espanhol; e Félix de Azara (1742-1821), naturalista e militar espanhol.

Em vista disso, convém sublinhar que a ponderação do impacto dos trabalhos de tais autores na história natural de Martius bem como a maneira pela qual o estudioso bávaro teve acesso a essa documentação constituem alguns dos problemas basilares de nossa pesquisa. Em outras palavras, partes importantes do projeto que guiou a mesma foram: 1) avaliar o impacto de tais

trabalhos na ciência de Martius e 2) rastrear os caminhos de tais textos até seu acesso pelo estudioso bávaro. Apesar da extensão ou do fôlego da resposta da presente pesquisa a estes problemas, o fato de identificarmos tais fontes já constitui um forte indício do lado ibérico da ciência de Martius.

Além disso, o trabalho de arquivo levou a um material que reforça a nossa hipótese do lado ibérico das ideias de Martius, a “Biblioteca Americana”. Trata-se da biblioteca de Martius, cujo catálogo rastreamos na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, e cujos livros componentes, marcados com seu *ex libris*, encontram-se no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, o mesmo que concedeu o prêmio para a dissertação de Martius e para quem a “Biblioteca Americana” foi doada por Dom Pedro II, depois de adquirir a coleção de Martius por 20.000 francos.<sup>157</sup>

A biblioteca vendida por Martius para Dom Pedro II, a fim de guiar os historiadores na escrita da história do Brasil,<sup>158</sup> contém uma quantidade substancial de obras (cópias e originais) em espanhol, além de obras de espanhóis em alemão, francês e latim. A título de exemplo, para o primeiro caso, comparecem na biblioteca de Martius *Historia del Nuevo-Mundo*, de Juan Muñoz, *História Natural y Moral de las Indias*, do Padre José de Acosta, *Theatro americano, descripcion general de los reynos, y provincias de la Nueva España, y sus jurisdicciones*, de D. José Antonio de Villa, e *Varones illustres del Nuevo mundo*, de Fernando Pizarro y Orellana, todos publicados em Madrid.

Nesta parte do capítulo, apresentamos um recorte de algumas destas fontes, visando demonstrar, sinteticamente, a maneira como foram articuladas na documentação. Iniciaremos, assim, pelo mais prescritivo dos escritos de Martius: “Como Se Deve Escrever a História do Brasil”, de 1844. Neste trabalho,

---

<sup>157</sup> Martius para Dom Pedro II [18.05.1825], in Diener & Costa, orgs., 337.

<sup>158</sup> Cf. IHGB, *Centenário*.

o autor bávaro apresentou não apenas as supostas três raças formadoras do Brasil, como também os métodos e materiais de investigação de cada uma delas. Nos detemos apenas na ‘raça americana’, pois ela se tornou o principal objeto de suas investigações no contexto da história natural do homem. Assim, Martius prescreveu:

“[...] o historiador deve se encarregar da tarefa de investigar minuciosamente a vida e a história do desenvolvimento dos aborígenes americanos; e estendendo as suas investigações além do tempo da conquista, perscrutinará a história dos habitantes primitivos do Brasil, história que por ora não dividida em épocas distintas, nem oferecendo monumentos visíveis, ainda está envolta em obscuridade, mas que por esta mesma razão excita sumamente a nossa curiosidade.”<sup>159</sup>

A historicidade da América e dos ‘aborígenes americanos’ comparece nesse texto – publicado mais de vinte anos após a expedição ao Brasil – como um problema central. Nossa pesquisa indicou que essa historicidade constitui uma fenda que permite uma visualização adequada das fontes ibéricas de Martius, dado que, para investigá-la, o estudioso ou, nesse caso, Martius, teria, necessariamente, de recorrer às páginas coloniais sobre as Américas, produzidas por espanhóis e portugueses.

Convém sublinhar que a apropriação de Martius de fontes ibéricas não veio sem críticas aos antigos colonizadores. Em diversos fragmentos do *corpus* analisado, Martius perpetuaria a denominada ‘lenda negra’,<sup>160</sup> ao tratar, de forma

---

<sup>159</sup> Martius, “Como Se Deve Escrever”, 444.

<sup>160</sup> Ou uma pretensa ‘mente’ ou mentalidade espanhola nos séculos XVII e XVIII. Posto de forma sintética, trata-se de um fenômeno de longa duração de críticas à região Ibérica, que, desde o medievo, sofre críticas de europeus que a representavam como fronteira onde vagavam judeus e árabes. Estudiosos argumentam que, com a consolidação do Império ultramarino espanhol no

frontalmente crítica, os trabalhos coloniais de portugueses e espanhóis, como “historiadores da América” que “escreveram dominados pelos preconceitos e opiniões reinantes em sua pátria e sem ter como base, conceitos isentos das influências antropológicas e sociais, da sua raça”<sup>161</sup>.

Em carta a Goethe, Martius comentou o sentido alegórico da imagem (Fig. 3) que viria a ser publicada no atlas resultante de sua viagem ao Brasil.<sup>162</sup> Ali estão as figuras do Equador e da “jovem” América. “Do outro lado”, diz Martius, “a sede de ouro dos impérios conecta com sangue a história dos novos territórios do planeta com a Europa”.<sup>163</sup> A cena representada no canto inferior esquerdo do fólio e as pesquisas em história colonial deixam pouca dúvida de que Martius se referia a Espanha e Portugal.

---

princípio da Reforma no século XVI, a Espanha teria sido tanto admirada quanto desprezada e que, no curso das guerras de independência da Holanda, a figura do espanhol intolerante, ambicioso e cruel, empenhado em assassinar ameríndios e holandeses, surgiu entre editores protestantes. Todavia teria sido apenas a partir do século XVII que uma ‘mente’ espanhola tornou-se objeto de análise detalhada, ao mesmo tempo que os espanhóis foram apresentados não apenas como fanáticos cruéis, mas também como ignorantes, nativos de um país firmemente controlado por frades supersticiosos. Cf. Cañizares-Esguerra, *Como Escrever a História*, 168. Para vasta literatura sobre o tema, cf., por exemplo, Arnoldsson, *Leyenda negra*; Powell, *Leyenda negra*; Osma, *Imperio y leyenda negra*; Barea, *Imperiofobia y leyenda negra*; Martínez, *Leyenda negra*; Maltby, *Black Legend in England*; Keen, “Black Legend Revisited”; Hillgarth, “Spanish Historiography”; Hauben, “White Legend against Black”; Slater & López-Terrada, “Being Beyond”; Eamon, *Más allá de la leyenda negra*; Edelmayer, “Leyenda negra”.

<sup>161</sup> Martius, “Natureza”, 1.

<sup>162</sup> Para uma análise da imagem a partir do plano original do frontispício, cf. Diener & Costa, orgs., 21-33.

<sup>163</sup> Martius para Goethe [18.05.1825], in Diener & Costa, orgs., 250-51.



Se o fólho for tomado como a interpretação de Martius - embora tivesse sido elaborado por Peter von Cornelius - e se forem analisados, conjuntamente, a carta a Goethe e o fólho, notar-se-á um motivo latente, a saber, as assimetrias de poder entre os espanhóis – colonizadores tradicionais da América – e os germânicos como promotores e intérpretes de uma nova história natural e universal. Nesse sentido, seja por discordância relativa às pretensas imprecisões e aos preconceitos das fontes ibéricas, seja por um tipo de pangermanismo imperial, adornado por uma retórica ilustrada, latente nas letras de Martius, o estudioso bávaro não se apropriou acriticamente de tais fontes.

Retornando ao CEHB, von Martius exercitou uma crítica das fontes com base em seu contundente rompimento com antigas visões, tanto sobre um pretense ‘estado de natureza’ da ‘raça americana’, como é discutido no capítulo 3, quanto com as influentes visões de estudiosos, como Cornelius de Pauw (1739-1799). Nesse sentido, argumentou Martius,

“Ainda não há muito tempo era comum a opinião de que os indígenas da América foram homens diretamente emanados de mãos do Criador [...] Investigações mais aprofundadas, porém provaram ao homem desprevenido que aqui não se trata do estado primitivo do homem, e que pelo contrário o triste e penível quadro, que nos oferece o atual indígena brasileiro, não sendo o resíduo de urna muito antiga, posto que perdida história.”<sup>164</sup>

Assim, o reconhecimento de tal profunda historicidade da ‘raça americana’ levou Martius a considerar um conjunto documental a partir do qual, em sua visão, deveria investigá-la como uma das raças formadoras do Brasil. Nessa

---

<sup>164</sup> Martius, “Como Escrever”, 444.

investigação, o historiador deveria 1) *comparar* a raça americana com povos vizinhos e 2) estudar sua alma e inteligência com base em documentos históricos. Convém indagar a quais documentos Martius se referia. Há dois tipos fundamentais: os linguísticos e os arquitetônicos.<sup>165</sup> Além disso, é importante sublinhar que *comparar* os povos das Américas neste contexto pressupunha conhecer a cultura material e imaterial de outros povos americanos. Assim, com base em uma documentação de cunho linguístico e arquitetônico e no método comparativo, o estudioso, na visão de Martius, deveria ser capaz de investigar a mitologia, a teogonia e a geogonia de tais povos.<sup>166</sup>

O próprio Martius seguiu tais preceitos, sobretudo em obras como “O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil” (1832) e “A Etnografia da América, Especialmente do Brasil: O Passado e o Presente do Homem Americano” (1839). Nelas, o estudioso bávaro articulou dados e teorias sobre a organização política e religiosa de diversos povos da América hispânica. Delas, derivaram, ainda, dados da mitologia e das práticas de utilização de plantas de tais povos a partir de autores, como, por exemplo, o cronista Inca Garcilaso de la Vega,<sup>167</sup> um dos mais ferrenhos defensores da cultura indígena em língua espanhola.<sup>168</sup> Ou, ainda, o jesuíta José de Acosta,<sup>169</sup> com sua influente obra *Historia natural y moral de las Indias* (1590; com tradução para o inglês, 1604). Martius utilizou-se, ainda, do trabalho do cronista real de Castilha durante os reinados de Felipe II e Felipe III, e, também, das Índias, Antonio de Herrera y Tordesillas,<sup>170</sup> cuja monumental obra *Historia General de los hechos de los*

---

<sup>165</sup> Cf., por exemplo, Martius, “Ethnographia da America”.

<sup>166</sup> Ibid., 444-6.

<sup>167</sup> Cf., por exemplo, ibid., 539.

<sup>168</sup> Safier, “Como Era Ardiloso”, 105.

<sup>169</sup> Cf., por exemplo, Martius, “Ethnographia da America”, 539.

<sup>170</sup> Cf., por exemplo, Martius “Estado de Direito”, 67.

*castellanos en las islas y tierra firme del mar océano*, publicada em Madrid de 1601 a 1615, em quatro volumes, permaneceu até finais do século XIX como uma das fontes principais da história da conquista espanhola das Américas.

O jesuíta Lorenzo Hervás y Panduro constituiu outra das fontes de Martius, sobretudo sua obra *Idea dell'Universo* (1778-1792).<sup>171</sup> Martius citou, ainda, *Chronica da Companhia de Jesus do estado do Brasil e do que obraram seus filhos n'esta parte do Novo Mundo*, do clérigo jesuíta Simão de Vasconcelos,<sup>172</sup> que mencionou como *Crônicas da Cia das Índias* (1633).<sup>173</sup>

Constam, ainda, como fontes etnográficas e antropológicas de Martius o principal cronista do antigo rei hispânico Carlos V (1500-1558), Gonzalo Fernández de Oviedo e sua *Historia geral de las Índias* (1547),<sup>174</sup> bem como o conquistador espanhol e cronista do reino do Peru, Pedro Cieza de León.<sup>175</sup> Além desses, *Notícias do Brasil*, de Gaspar Soares de Lisboa, era, de acordo com von Martius, um dos principais documentos para o estudo da história do Novo Mundo.<sup>176</sup>

O estudioso bávaro citou, ainda, Lorenzo Boturini Benaduci,<sup>177</sup> e o frade franciscano Bernardino de Sahagún,<sup>178</sup> cujos esforços para reunir e traduzir os documentos nahuas culminaram na criação de uma enciclopédia completa das

---

<sup>171</sup> Ibid., 23.

<sup>172</sup> Ibid.

<sup>173</sup> Ibid., 66.

<sup>174</sup> Cf., por exemplo, Martius, "Ethnographia da America", 550.

<sup>175</sup> Ibid.

<sup>176</sup> Cf., por exemplo, Martius, "Estado de Direito", 23. O estudioso bávaro teve acesso apenas a uma cópia reimpressa em 1825, que utilizou na obra "Estado de Direito", de 1832.

<sup>177</sup> Cf., por exemplo, Martius, "Ethnographia da America", 550.

<sup>178</sup> Ibid., 551.

traduções nahuas, o *Códice Florentino*.<sup>179</sup> Já Benaduci foi uma das principais portas de entrada da *Scienza nuova*, de 1725, de Giambattista Vico (1668-1744) em terras espanholas. As obras de Benaduci, conforme José M. Sevilla, representaram uma das mais bem-sucedidas tentativas de aplicar princípios viconianos de investigação ao estudo das terras americanas.<sup>180</sup>

A lista de fontes ibéricas é extensa, uma análise exaustiva delas não é possível no presente estudo. Porém sublinha-se aqui o missionário e cronista jesuíta Cristóbal de Acuña como a principal fonte de Martius no desenvolvimento do terceiro volume de seu *Viagem pelo Brasil* e cuja principal obra, intitulada *Nuevo descubrimiento del Gran Río de las Amazonas* (1641), fornece detalhes sobre a viagem de Pedro Teixeira (1570-1641) ao Rio Amazonas, realizada entre 1637 e 1639.

Finalmente, é importante ressaltar a existência de uma rede dentro da teia de atores de Martius, a saber, a jesuíta. Neste recorte, convém frisar o que especialistas nas missões jesuíticas na Amazônia, como Karl Arenz, identificam como uma 'rede de missões' para capturar a forma de organização supranacional do complexo processo de evangelização da Companhia de Jesus que, por exemplo, se articulou no estado do Maranhão e Grão-Pará entre 1653 e 1759.<sup>181</sup>

Pode-se levantar pelo menos duas razões para Martius recorrer às fontes jesuíticas. A primeira diz respeito ao amplo conhecimento acumulado pelos jesuítas sobre as populações ameríndias – além de outras sociedades não

---

<sup>179</sup> Esguerra, *Como Escrever*, 92. Trata-se de antigos povos nativos da Mesoamérica que tinham em comum a língua náuatle.

<sup>180</sup> Cf. Sevilla, *Espejo de época*.

<sup>181</sup> Para estudos sobre a ciência jesuítica, cf., por exemplo, Haddad & Gonçalves, "Algumas Observações"; Massini, "Medicina da Alma"; Harris, "Jesuit Scientific Activity"; O'Malley, *Jesuits*; Prieto, *Missionary Scientists*; Waddell, *Jesuit Science*; Feingold, *Jesuit Science*.

européias orientais. Registros esses codificados nos escritos de clérigos letrados, como o padre Antônio Vieira, que lançou, em sua função de superior da Missão do Maranhão entre 1653 a 1661, as bases para uma consolidação da presença da Companhia de Jesus mediante a obtenção do monopólio sobre os índios e a expansão da rede de missões no vale do Amazonas.<sup>182</sup>

Dentre os estudiosos supracitados vinculados à rede jesuíta, um dos mais relevantes foi José de Acosta. Além de sua já citada *Historia natural y moral de las Indias*, o padre jesuíta publicou, em 1588/89, o opúsculo *De procuranda Indorum salute* – texto muito lido e comentado nos colégios e universidades da Companhia de Jesus<sup>183</sup>, no qual apresentou uma primeira proposta de classificação dos índios em dois contextos integrados: 1) o amplo debate etnológico-teológico de possibilidade de salvação dos ‘selvagens’; e 2) o esforço de coleta e sistematização de informações de cunho etnográfico de povos pouco conhecidos até o Seiscentos e meados do Setecentos, período correspondente ao processo de rápida difusão da Companhia de Jesus.<sup>184</sup>

A segunda razão inferida para Martius recorrer às fontes jesuíticas decorre de sua visão civilizacional relativa aos índios. Em vários fragmentos de cartas, o estudioso teceu críticas ao Marquês de Pombal (1699-1782) pela expulsão “de tão importante Ordem do reino português”<sup>185</sup>. “Minha experiência me indica que”, continuou Martius, “os índios só ganharam sob a atuação da Ordem dos Jesuítas; e estou convencido de que o único instrumento para

---

<sup>182</sup> Arenz, “Além das Doutrinas”, 72.

<sup>183</sup> Ibid., 66-7.

<sup>184</sup> Ibid. Arenz chama a atenção para um importante pressuposto do processo de educação e evangelização jesuíta: “Formados para detectar congruências ou semelhanças nas culturas dos ‘outros’, os missionários dos séculos XVI e XVII redigiram suas cartas e crônicas, fazendo da visão teológica católica a ‘gramática do mundo’”.

<sup>185</sup> Martius para D. Amélia [06.04.1831], in Diener & Costa, orgs., 261.

civilizar e tonar útil para o Estado aquela população indígena ainda livre, consiste da intervenção e os cuidados dos religiosos, que poderão educá-la”<sup>186</sup>.

Em carta para o poeta Gonçalves Dias (1823-1864), de 1857, Martius discutiu seu *Dicionário da Língua Tupi ou Geral Brasileira*, enunciando sobre a “língua geral” ter sido “desgraçadamente esquecida” depois da expulsão dos jesuítas. Nesse trecho, Martius apontou claros indícios, discutidos em outros fragmentos desta documentação, da relação entre o tema da civilização dos índios e o esforço de construção de uma língua geral e, em última instância, de redução da variabilidade linguística<sup>187</sup>.

#### **1.4. Anglo-saxões, franceses e neerlandeses: uma rede estendida e fontes para o estudo da ‘raça americana’**

A rede de Martius e as fontes de onde derivou parte de sua história natural são, sem dúvidas, mais amplas do que aquelas levantadas entre os núcleos germânico, brasileiro e ibérico. A apresentação e análise das fontes alinhavadas entre anglo-saxões, franceses e neerlandeses não é exaustiva aqui. São sublinhadas apenas aquelas mais relevantes para o que se está discutindo, isto é, os estudiosos envolvidos na discussão sobre a ‘raça americana’, ou que serviram de recurso para o conhecimento geográfico e etnográfico de Martius ao longo do Brasil.

Há duas figuras Oitocentistas importantes ligadas ao estudo do ‘homem americano’: o médico estadunidense Samuel Morton (1799-1851) e o naturalista dinamarquês Peter Lund (1801-1880). Morton foi citado algumas vezes por

---

<sup>186</sup> Ibid., 262.

<sup>187</sup> Martius para Gonçalves Dias [15.03.1857], in *Anais da Biblioteca Nacional*, 91, 1971, p. 119-20 (doc. 101). Agradecemos a Maria de Fátima Costa pela indicação da carta.

Martius como estudioso da 'raça americana'. A primeira, em 1844, na obra "Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros", quando Martius mencionou o médico estadunidense como um referencial entre os estudiosos do "conceito antropológico de raça humana", fazendo descrições antropológicas fundamentadas em uma "observação sem preconceitos"<sup>188</sup>. Outra menção aparece em um rascunho de carta de Martius ao cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro (1825-1876), na qual citou dados comparativos de povos pré-colombianos mesoamericanos, com base nos trabalhos de Morton, que Martius reconheceu como parte de uma "escola americana"<sup>189</sup>.

Quanto a Peter Lund, até onde se sabe, fazia parte de um circuito institucional mais circunscrito a Martius do que Morton, isto é, o estudioso dinamarquês era sócio tanto do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro quanto da Sociedade Real dos Antiquários do Norte, da Dinamarca.<sup>190</sup> Em carta a Martius, o secretário perpétuo do IGHB, Januário da Cunha Barbosa, descreveu notícias de Lund, vindas de Lagoa Santa, sobre "interessantíssimas descobertas ali feitas por ele". Barbosa mencionou o achado de ossos de atiquíssimos animais, além de crânios humanos que, segundo Lund, seriam "semelhantes aos das múmias do Alto Egito", além de observações geológicas sobre a grande chapada entre serras que cortam o Brasil de norte a sul e a cordilheira dos Andes.<sup>191</sup>

Há uma série de outros estudiosos da história natural do homem no período que, se não estabeleceram uma relação epistolar com Martius,

---

<sup>188</sup> Martius, "Natureza, Doenças, Medicina", 3.

<sup>189</sup> Martius para o cônego Joaquim Caetano Fernandes Pinheiro [provavelmente, 1861], in Diener & Costa, orgs., 375-9.

<sup>190</sup> Para estudo do tema, cf., por exemplo, Filho, "Peter Wilhelm Lund"; Holten & Guimarães, "Desfazendo ilusões"; Marchesotti, *Peter Wilhelm Lund*.

<sup>191</sup> Martius para o cônego Januário da Cunha Barbosa [24.08.1844], in Diener & Costa, orgs., 315.

certamente utilizaram seus estudos etnográficos sobre a ‘raça americana’ para debater questões prementes, no período, relativas ao estado de natureza de tais povos, a origem do povoamento das Américas, ou às questões de monogenia e poligenia, por exemplo. Tratamos de tais tópicos no capítulo 2, sobretudo a partir da recepção das ideias do estudioso bávaro nos principais fóruns de debate anglo-saxão, representados, por exemplo, pelas figuras de James Cowles Prichard (1786-1848) e Edward Burnett Tylor (1832-1917).

Já em terras britânicas, Clements Markham, geógrafo e secretário da *Royal Geographical Society*, reconhecido por Martius como um dos maiores etnógrafos e linguistas do período, foi contatado pelo autor bávaro por meio de carta para mencionar o envio de seu *Glossaria Linguarum Brasiliensium* (1863) e para discutir sua ocupação com as “línguas das tribos sul-americanas” e a maneira pela qual Martius mudou de rota em seus estudos, passando de um interesse na “explicação dos nomes botânicos e significado geográfico” para a “difícil pesquisa da história antiga da humanidade americana”. Uma tarefa que, continuou Martius, “ficaria feliz em trocar palavras com você, como uma das maiores autoridades no assunto.”<sup>192</sup>

Entre os ingleses, William Talbot, normalmente associado à invenção da fotografia,<sup>193</sup> manteve correspondência com Martius. Uma série de nove cartas se encontra transcrita e digitalizada em *The Correspondence of William Henry Fox Talbot Project*.<sup>194</sup> Entre plantas secas e textos de autoria de ambos, encontra-se, nessa correspondência, uma carta de 1848, na qual Martius fez referência à sua “Biblioteca Americana”, de importância basilar para o presente

---

<sup>192</sup> Carta manuscrita de Martius para Clements Markham [13.09.1864], in Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, <http://www.etnolinguistica.org/doc:21>.

<sup>193</sup> Cf., por exemplo, Tucker, “Historian, Picture, and Archive”; Schaaf, *Out of the Shadows*; Barger e White, *Daguerreotype*.

<sup>194</sup> Cf. <http://foxtalbot.dmu.ac.uk/>

estudo, cujo catálogo estava sendo preparado para, em seguida, ser enviado sequencialmente a Talbot. Assim como no caso das plantas secas, Martius explorou a rede de contatos de Talbot ao pedir-lhe para procurar um comprador para sua coleção, que teria custado caro ao estudioso bávaro, sobretudo os livros “em espanhol e português”.<sup>195</sup> Parte da razão indicada por Martius para colocar a biblioteca à venda foi a diminuição de assinantes pela metade, o que o obrigou a procurar novas fontes de renda. Martius sugeriu, então, a *Radcliffe Library*, em Oxford, como “um dos compradores convenientes para as antigas edições alemã e espanhola”<sup>196</sup>, com exceção dos trabalhos de Humboldt, “que é a parte mais preciosa do todo”, dado que, “tenho a certeza que existe na biblioteca”.<sup>197</sup>

Ainda entre os britânicos, relativamente ao tema da antiguidade da ‘raça americana’, Martius teve acesso à importante obra *Antiquities of Mexico* do estudioso irlandês Edward King, Viscount Kingsborough (1795-1837).<sup>198</sup> Trata-se de uma compilação de reproduções fac-similares de literatura mesoamericana, como códices maias, mistecas e astecas, bem como relatos históricos e descrições de exploradores de ruínas arqueológicas.

Frisamos, ainda, as fontes às quais Martius recorreu para discordar radicalmente: Cornelius de Pauw e J. J. Rousseau. Tratar-se-á com mais nuances a crítica de Martius a Rousseau no capítulo 3. Convém apenas sublinhar que o estudioso bávaro passou a ver como profundamente equivocada a ideia do suposto ‘estado de natureza’ propalado pelo estudioso francês.

---

<sup>195</sup> Martius para William Talbot [09.05.1848], in *The Correspondence of William Henry Fox Talbot Project*, <http://foxtalbot.dmu.ac.uk/>.

<sup>196</sup> Ibid.

<sup>197</sup> Ibid.

<sup>198</sup> Cf., por exemplo, “Ethnographia da America”, 554.

Quanto a de Pauw, Martius citou-o criticamente desde, pelo menos, 1843, quando da publicação de CEHB. Na seção do texto “Os índios (a raça cor de cobre) e sua história como parte da História do Brasil”, o autor bávaro mencionou o aumento considerável da produção sobre esse tema desde os trabalhos do jesuíta francês Joseph François Lafitau (1681-1746). “Tal abundância de materiais”, todavia, continuou Martius,

“[...] exige a mais severa crítica, e uma multidão de alegações extravagantes, de fatos inteiramente falsos, (como por exemplo foram espalhados pela obra escandalosa de Mr. de Pauw, deviam ser excluídos de uma vez, e estabelecida a verdadeira base e valor histórico e etnográfico dos povos americanos”<sup>199</sup>.

Para a viagem à região amazônica, Martius utilizou-se de uma série de estudiosos como fonte de conhecimentos topográficos, hidrográficos e etnográficos da região. Porém o padre jesuíta Acuña e o explorador francês Charles Marie de La Condamine (1701-1774) – porta-voz para a comunidade científica de Paris sobre assuntos ligados ao continente sul-americano <sup>-200</sup> estão entre os mais citados pelo estudioso bávaro. La Condamine, amplamente lido na Europa por estudiosos como Georges-Louis de Buffon (1707-1788), Cornelius de Pauw e Jean-Jacques Rousseau, empreendera uma expedição por toda a extensão do continente sul-americano, das alturas andinas na América espanhola às terras baixas da Amazônia portuguesa, e assim por diante até o Atlântico.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> Martius, “Como Escrever”, 446.

<sup>200</sup> Safier, 93.

<sup>201</sup> Ibid., 92.

Finalmente, há um conjunto de ‘antigos’ entre as referências de Martius, de Aristóteles, Heródoto e Cícero a Agostinho de Hipona. No caso dos gregos e romanos, Martius, geralmente, traçou comparações/contrastes de formas de vida (por exemplo, guerras, direito e práticas religiosas) entre eles e os povos americanos.<sup>202</sup>

A esse respeito, convém ressaltar, todavia, uma importante mudança na escrita da história das Américas a partir do Setecentos. O historiador Jorge Cañizares-Esguerra argumenta que, no começo do século XVII, vários estudiosos europeus ainda abordavam as sociedades da América hispânica segundo os cânones humanistas, com base na comparação direta dos povos das Américas com os antigos gregos e romanos. Porém, a partir do Setecentos, os novos relatos sobre o ‘Novo Mundo’ começavam com longas críticas aos “erros de percepção que levaram a analogias fáceis”<sup>203</sup>, por parte dos humanistas.

No caso de Martius, há, além da crítica aos escritos sobre os povos da América – como no caso de de Pauw –, uma proposta de exercício comparativo entre tais povos, com base, por exemplo, na mitologia ou na linguística comparada. Nesse sentido, a chave para o entendimento profundo da região residia no próprio continente e, no limite, em regimes asiáticos e/ou ‘orientais’, que, na época, já apareciam como possivelmente ligados à antiga história das Américas.<sup>204</sup>

---

<sup>202</sup> Cf., por exemplo, Martius, “Estado de Direito”, 46.

<sup>203</sup> Cañizares-Esguerra, 19, quem fornece uma ampla discussão das razões de tais mudanças.

<sup>204</sup> Cf. Martius, “Ethnographia da America”, 550.

## **CAPÍTULO 2**

### **RAÇA E HISTÓRIA NATURAL DO 'HOMEM AMERICANO' NA OBRA DE VON MARTIUS**

## 2.1. Martius, Linné, Blumenbach e os parâmetros raciais para se escrever a história do Brasil

Como a maioria dos estudiosos de seu tempo,<sup>205</sup> Martius dividia a população humana em raças. Um dos exemplos mais patentes se encontra em sua dissertação “Como Se Deve Escrever a História do Brasil”, na qual pressupunha uma divisão racial do globo, estruturada a partir de uma história universal, de natureza teleológica que, assim, teria levado à formação do Brasil.<sup>206</sup> Martius herdou do século XVIII dois grandes esquemas classificatórios das populações humanas, que serviram como guia para suas investigações sobre a ‘história natural do homem’.<sup>207</sup> Esses esquemas haviam sido formulados, respectivamente, pelo estudioso sueco Carl Linné e pelo médico germânico Johann Friedrich Blumenbach.

A classificação de Linné apareceu já na primeira edição de seu *Systema Naturae* (1735); um fino livro de 11 páginas, no qual o estudioso sueco incluiu os seres humanos entre os primatas – sob a categoria *Anthropomorpha* –

---

<sup>205</sup> Há uma vastíssima bibliografia sobre a divisão populacional em raças do final do século XVIII e ao longo do XIX. Cf., por exemplo, Curran, *Anatomy of Blackness*; Smith, *Nature, Human Nature*; Larrimore, *German Invention*; Fox et al., *Inventing Human Science*; Conklin, *Museum of Man*; Stocking, *Race, Culture, and Evolution*; Menand, “Morton, Agassiz”; Schwarcz, *Espetáculo das Raças*; Maio & Santos, *Raça como Questão*; Maio & Santos, *Raça, Ciência e Sociedade*.

<sup>206</sup> Cf. Martius, “Como Se Deve Escrever”.

<sup>207</sup> Trata-se de uma expressão amplamente utilizada no período para estudos sobre a variedade humana a partir de ângulos disciplinares que hoje qualificaríamos como etnográficos, anatômicos, antropológicos e psicológicos. Um dos principais exemplares dessa corrente, profundamente influenciada pelos trabalhos de Blumenbach, foi *The Natural History of Man*, de James Cowles Prichard. Outra vertente, não completamente à parte da prichardiana, porém mais ampla em seu escopo, isto é, menos concentrada no estudo racial em si, e ainda claramente marcada por antigas noções como a ‘escala da natureza’ e o ser humano como um microcosmos do universo, foi a defendida pelo médico britânico Ebenezer Sibly (1751 – c. 1799). No esquema teórico de Sibly, a história natural do homem, discutida em seu *An Universal System of Natural History* e inspirada nos trabalhos de Linné, deveria ser dividida, ou melhor, o homem deveria ser estudado segundo as seguintes divisões: Fisiologia; Dietética; Patologia; Natureza, ou de acordo com os demais reinos da natureza; Política; Moral e Teologia.

arranjados, em duas páginas, em classes, ordens e gêneros, em formato tabular. A proposta recebeu críticas de vários estudiosos. De Buffon (1707–1788), na França, a anatomistas ingleses, como William Lawrence (1783-1867), a taxonomia de Linné, particularmente o posicionamento dos seres humanos em relação aos outros animais, foi duramente contestada.<sup>208</sup> Mesmo assim, esta classificação continuou como um dos principais parâmetros do ordenamento do mundo natural utilizados por viajantes e naturalistas de várias partes do globo no contexto de exploração, reconhecimento e invenção do ‘novo mundo’.<sup>209</sup>

Como discutido em outros trabalhos,<sup>210</sup> Linné não apenas classificou os seres humanos entre os primatas e os agrupou na categoria *Anthropomorpha*, como também dividiu os humanos em quatro subcategorias do gênero *Homo*: europeu branco, americano vermelho, asiático amarelo e africano negro. Com isso, o ideal Setecentista de uma ciência do homem – encapsulado na sexta edição do *Systema Naturae* e baseado no *dictum* grego ‘*HOMO. Nosce te ipsum*’<sup>211</sup> – foi acrescido de um quadro divisório, cujo *leitmotiv* corresponderia à máxima ‘Divide-te a ti mesmo’ ou, como observa Staffan Müller-Wille, por alinhamento tipográfico, delineado na tabulação de seu sistema, Linné teria interpretado o antigo aforismo "Conhece a ti mesmo" como ‘Divide-te a ti mesmo’ e ‘raças’.<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> Sobre as críticas à classificação dos seres humanos de Linné cf., por exemplo, Broberg, “Linnaeus Classification of Man”; Sloan, “Gaze of Natural History”; e Uchôa, “Tensão Essencial”.

<sup>209</sup> Cf., por exemplo, Schiebinger & Swan, orgs., *Colonial Botany*; e Raby, *Bright Paradise*.

<sup>210</sup> Cf. Uchôa, “Ephraim Chambers”; Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”.

<sup>211</sup> Linné, *Systema Naturae*, s.v. “Quadripedia”.

<sup>212</sup> Convém notar, como observa Müller-Wille, que Linné nunca usou o termo raça (*ras* no sueco) em referência nem a seres humanos nem a outros organismos. No latim, ele usou a palavra *varietas* (variedade) para designar diferentes grupos dentro de uma mesma espécie; no sueco, a palavra correspondente seria *slag* (em português, o termo ‘tipo’ talvez capture o sentido), um termo introduzido a partir da linguagem utilizada por jardineiros e criadores. Cf. Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”.

A divisão global dos seres humanos foi, também, um dos focos dos trabalhos de Blumenbach, um dos mais influentes médicos do Setecentos. Suas ideias acerca do significado das diferenças físicas entre diversos grupos humanos exerceram enorme influência ao longo do Oitocentos.<sup>213</sup> Este importante médico germânico, oriundo da cidade de Göttingen, desenvolveu pesquisas em fisiologia e anatomia comparada e antropologia, tendo como um de seus trabalhos mais influentes a obra *Da Variedade Natural da Humanidade*, publicada em 1775. A chamada antropologia física foi uma de suas principais preocupações ao longo de sua carreira.<sup>214</sup>

Convém ressaltar que a Universidade de Göttingen, fundada em 1737, constituiu um dos mais bem-sucedidos projetos de estudos da humanidade a partir dos parâmetros já estabelecidos no Setecentos no campo da história natural.<sup>215</sup> Isto é, desdobrado nos estudos dos reinos mineral, vegetal e animal, o campo da história natural nesta universidade também passou a incorporar o universo humano, no sentido mais amplo do termo (incluindo costumes, línguas

---

<sup>213</sup> Incluindo notórios estudiosos como os germânicos Maximilian Alexander Philipp zu Wied-Neuwied e Alexander von Humboldt, e anglo-saxões como Joseph Banks (1743-1820), William Lawrence (1783-1867) e Samuel George Morton.

<sup>214</sup> Richards, *Romantic Conception*.

<sup>215</sup> Além de Blumenbach, Göttingen também abrigou estudiosos como Johann David Michaelis (1717-1791), Johann Christoph Gatterer (1727-1799), Christian Gottlob Heyne (1729-1812), August Ludwig von Schlözer (1735-1809) e Christoph Meiners (1747-1810). Todos eles fizeram parte, em alguma medida, do que George Iggers denominou de 'Escola de História de Göttingen', que combinava o método crítico de estudiosos eruditos como Jean Mabillon (1632-1707) com a preocupação dos historiadores filosóficos do século XVIII com uma história de escopo universal como Voltaire (1694-1778) e Edward Gibbon (1737-1794) e que veio a influenciar estudiosos no Oitocentos, como Leopold von Ranke (1795-1886), um dos marcos no estabelecimento da *Geschichtswissenschaft*, ou da história como disciplina acadêmica. Foi também a partir dos trabalhos de tais estudiosos, incluindo Blumenbach, que foram fixadas, no Setecentos, categorias raciais com base na cor da pele e na manutenção de terminologias bíblicas para as raças – 'Semíticas', 'Camitas' e 'Jaféticas'. Cf., por exemplo, Wolff & Cipolloni, orgs., *Anthropology of the Enlightenment*; Iggers, *Theory and Practice of History*.

e a 'cultura' de povos do mundo, por exemplo) e passou a promover o início do estudo sistemático de uma 'antropologia'.<sup>216</sup>

Somado a isso, as ligações monárquicas de Göttingen com a casa real anglo-germânica dos Hanover permitiram o acesso imediato aos despojos britânicos de exploração colonial para o estudo da história natural. Blumenbach fez uso de tais ligações institucionais, tornando-se um dos pivôs desse movimento de sistematização da chamada 'antropologia' em terras germânicas.

Sobre essa relação emergente entre história natural e 'antropologia', como observa John Gascoigne, Blumenbach herdou de Linné a crença de que a humanidade deveria ser incorporada na missão mais ampla de tornar a natureza compreensível com base na classificação sistemática e que os seres humanos deveriam ser classificados da mesma forma que outros seres vivos. Um dos

---

<sup>216</sup> Trata-se de um conceito, não muito bem definido no período, amplamente assumido – em função de questões particulares referidas a diferentes contextos históricos, sociais e científicos – como uma 'ciência do homem' ou uma 'ciência da natureza humana'. Uma das vertentes de concepção do termo encontrava-se nas terras germânicas, definida no contexto da Universidade de Göttingen, como discutido anteriormente, e enfatizava os estudos de anatomia e fisiologia, conforme os estudos de Blumenbach. Uma segunda instância representativa foi a *Encyclopédie*, de Denis Diderot (1713–1784) e Jean d'Alembert (1717–1783), na qual a "ciência do homem" (*science de l'homme*) foi caracterizada como um ramo formal do saber. Com base em propostas de Francis Bacon, no sistema francês, o saber foi classificado de acordo com as faculdades humanas fundamentais, a saber, memória, razão e imaginação (Diderot & D'Alembert, *Encyclopédie*, v). Assim, à memória correspondia a história e à imaginação, a poesia. Já as ciências da razão (filosofia) se subdividiam em: 1) metafísica geral (ontologia ou ciências do ser em geral); 2) ciência de Deus; 3) ciência do homem; e 4) ciência da natureza. Salta à vista que, de acordo com os autores da *Encyclopédie*, os estudos sobre o ser humano deviam ser separados do estudo da natureza, sendo que os aspectos físicos do ser humano correspondiam à zoologia, parte da "ciência da natureza", enquanto a alma humana, a lógica e a moral eram o campo próprio da "ciência do homem", cf. Waisse et al., "Raízes do Vitalismo". Em outras palavras, em relação a "*le physique et le morale de l'homme*", tal como considerados na organização da *Encyclopédie*, o *physique* é colocado na chave da "ciência da natureza" (zoologia), enquanto o *morale* foi definido como o escopo próprio para uma nova ciência, a saber, a "ciência do homem". Um viés similar pode ser notado na concepção sobre a ciência do homem, desenvolvida paralelamente na Grã-Bretanha. David Hume (1711–1776), por exemplo, no início de *A Treatise of Human Nature*, publicado em 1739, declarou que "todas as ciências têm uma relação, maior ou menor, com a ciência da natureza humana", cf. Hume, *Treatise*, xx.

lados práticos desse movimento foi o fato de Blumenbach ter se tornado, em 1776, o curador de uma importantíssima coleção de história natural pertencente ao seu professor, o químico e naturalista Christian Wilhelm Büttner (1716-1801), para onde teria seguido uma quantidade massiva de crânios, ou espécimes, coletados por diferentes naturalistas viajantes, incluindo o britânico Joseph Banks – depois de suas viagens entre 1768 e 1771 com James Cook (1728-1779) –, Wied-Neuwied, que esteve no Brasil entre 1815 e 1817, e Carl von Martius.<sup>217</sup>

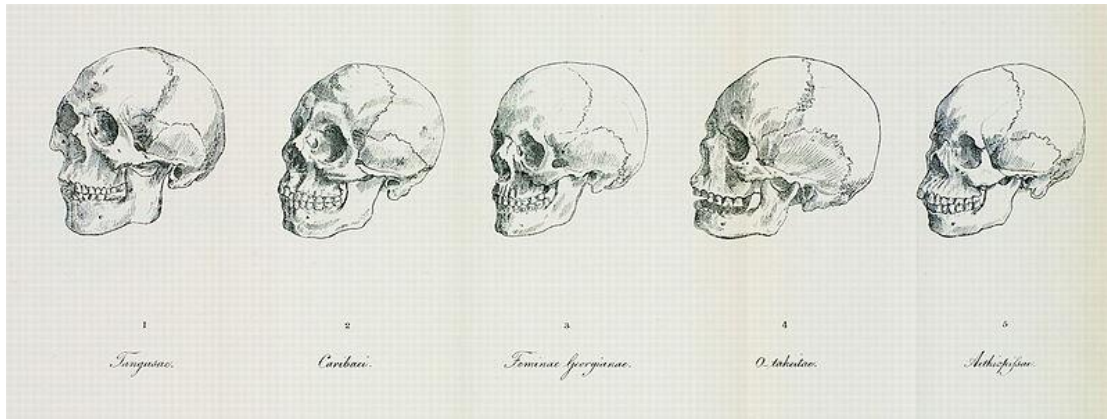
Foi nesse contexto de profundo interesse no estudo da variedade humana que a dissertação de Blumenbach, *Da Variedade Natural da Humanidade*, foi defendida em 1775, sendo reeditada posteriormente e traduzida para o inglês no século XIX.<sup>218</sup> Como já apontamos em trabalhos anteriores,<sup>219</sup> nessa obra, Blumenbach apresentou cinco raças, com base na comparação de crânios, a saber: caucasiana ou branca, mongol ou amarela, malaia ou marrom, etíope ou preta e americana.

---

<sup>217</sup> Para uma ampla discussão do tema, cf., por exemplo, Gascoigne, “Blumenbach, Banks”; Rupke, org., *Göttingen and Development*; e Wolff & Cipolloni, orgs., *Anthropology of the Enlightenment*.

<sup>218</sup> Neste trabalho, utilizou-se a tradução inglesa de Thomas Bendyshe, de 1865.

<sup>219</sup> Uchôa, “Antítese Essencial”.



**Figura 4.** 1. *Tungusae* [mongol]; 2. *Caribaei* [americano]; 3. *Feminae Georgianae* [caucasiano]; 4. *Otaheitae* [malaio]; 5. *Aethiopissae Guineensis* [etíope]

Além disso, convém ressaltar que a ideia da gradação entre raças transparece no fato de que, para Blumenbach, a raça caucasiana era a mais desenvolvida, ou a mais antiga, em contraposição à etíope, considerada a mais inferior das cinco. As demais três raças, a mongol, a malaia e a americana, eram tidas como raças intermediárias entre as duas extremidades.<sup>220</sup> Essa gradação se baseava na ideia de que as cinco raças descenderiam de um tipo caucasiano primevo, do qual teria derivado, primeiro, a raça caucasiana, localizada no centro da Figura 4 (3), e que, após, teria ‘degenerado’, sob a influência do ambiente, em duas direções: (1) do centro para a esquerda da imagem – seguindo a sequência tipológica representada na imagem –, para a americana e a mongol; e (2) do centro para a direita da imagem, isto é, para a malaia e a etíope.<sup>221</sup>

Parte do esforço relacionado à vertente blumenbachiana de estudos sobre os seres humanos fundamentava-se na coleta e sistematização da maior quantidade possível de espécimes anatômicos de humanos, especialmente o crânio. Em centros dedicados à investigação da ‘história natural do homem’,

<sup>220</sup> Uchôa, “Antítese Essencial”, 17-9.

<sup>221</sup> Stocking, *Victorian Anthropology*, 26.

como Göttingen, Países Baixos, Paris e Filadélfia, sobretudo após os trabalhos de Morton, havia demanda de crânios humanos para estudos anatômicos e antropológicos, que, na acepção do período, poderiam ser considerados como ‘material zoológico’.<sup>222</sup> Tal demanda era suprida por viajantes, exploradores e coletores que desenvolveram empreitadas semelhantes à de von Martius no início do Oitocentos em várias partes do globo.<sup>223</sup> Já com relação a este último, a primeira ocasião em que localizamos, na documentação, uma menção a Blumenbach se deu na situação que Martius descreveu como seu primeiro encontro com um ‘selvagem americano’: “um menino da tribo antropofágica dos Botocudos de Minas Gerais”, que estava na casa “do nosso amigo Langsdorff”, e ao qual atribuiu duas funções: “peça viva de gabinete” (*lebendiges Cabinetstück*) e “coletor de curiosidades naturais” (*Einsammler von Naturalien*).<sup>224</sup> Martius se referiu, aqui, ao famoso naturalista russo Georg Heinrich von Langsdorff (1774-1852), que havia recebido de Antônio de Araújo e Azevedo (1754-1817), o Conde da Barca, um indígena Botocudo que havia sido capturado pelo “comandante do distrito de índios em Minas Gerais”.<sup>225</sup>

Na verdade, segundo Martius, o Conde da Barca havia solicitado ao comandante do distrito, “um crânio de índio para o nosso célebre compatriota Blumenbach”. Como o comandante não tinha “à mão tal material morto, despachou então ao conde dois botocudos vivos, que seus soldados haviam

---

<sup>222</sup> Além da escola de Göttingen, havia, entre o final do século XVIII e o início do XIX, a escola francesa de Georges Cuvier (1769–1832) e de Paul Broca (1824–1880), a norte-americana de George Morton e a holandesa de Petrus Camper (1722-1789). Cf. Conklin, *Museum of Man*; Stocking, *Victorian Anthropology*; e Meijer, *Race and Aesthetics*.

<sup>223</sup> Sobre a busca de espécimes humanos no contexto imperial europeu e as viagens de naturalistas, cf., por exemplo, Conklin, *Museum of Man*; Gascoigne, “Blumenbach, Banks”; e Podgorny et al., orgs., *Nature and Antiquities*.

<sup>224</sup> Martius, *Viagem*, I: 52.

<sup>225</sup> *Ibid.*

prendido num ataque repentino”<sup>226</sup>. Um deles, como já mencionado, foi para a casa de Langsdorff servir de peça viva de ‘gabinete de curiosidades’. Quanto ao segundo, Martius não dá indícios do paradeiro.

Uma segunda menção de Martius à coleta de crânios para encaminhar a Blumenbach se deu na última parte da viagem pelo Rio Amazonas, narrada no terceiro volume de seu *Viagem pelo Brasil*. Retornando a Belém, depois de ter ido até a fronteira do Brasil com a Colômbia, Martius mencionou o encontro com os Mundurucus, “os espartanos entre os índios bravios do norte do Brasil”. A caracterização bélica desse povo foi seguida de uma descrição do costume deste de “com uma faca curta de bambu”, decapitar o inimigo vencido e, posteriormente, transformar a cabeça do inimigo em “um objeto do máximo cuidado”. Em seguida, ela era colocada em uma estaca, a “qual [o Mundurucu] leva consigo à guerra” e quando dorme à noite, “coloca-a perto da sua rede, como vigia”. Nesse contexto, Martius afirmou ter “conseguido alguns desses crânios” para enviar a Blumenbach.<sup>227</sup>

Convém mencionar que Martius fez, assim, uma contribuição, embora pequena, ao amplo projeto antropológico de Blumenbach, que guardava uma série de outros crânios, ou espécimes, trazidos de várias partes do mundo, inclusive utilizando as redes coloniais inglesas na África para teorizar e classificar as diferentes variedades ou raças humanas. Como mencionamos, tal classificação foi estruturante para Martius. Nesse sentido, a classificação humana que o estudioso bávaro apresentou para o público letrado brasileiro em meados do Oitocentos na premiada dissertação manteve-se, pelo menos ao longo século, sem maiores questionamentos. Isto é, ‘americanos ou vermelhos’, ‘europeus ou caucasianos’ e ‘pretos ou etíopes’ – três das quatro categorias de

---

<sup>226</sup> Ibid.

<sup>227</sup> Martius, *Viagem*, III: 227.

Linné e três das cinco de Blumenbach – foram escolhidas por Martius para a análise da história do Brasil no escopo de uma “história universal” que obedecia a “leis civilizatórias” guiadas pela “vontade da Providência que predestinou o Brasil a esta mescla”.<sup>228</sup>

## **2.2. Critérios de classificação/comparação racial nos escritos de Martius**

Como se sabe, na dissertação “Como Se Deve Escrever a História do Brasil” (CEHB), publicada em 1844, Martius prescreveu o estudo de três raças – branca, negra e vermelha – como requisito básico para se escrever a história do Brasil. Convém ressaltar que o estudioso bávaro tinha em mente, além das classificações raciais derivadas dos estudos anatômicos de Blumenbach, também, temas da fisionomia abordados pelo suíço Johann Kaspar Lavater (1741-1801) e critérios da ‘antropologia’ de Linné, como a cor da pele, características faciais, a compleição da ‘raça’, aspectos humorais e ambientais dos indígenas, além do que denominava de ‘grau de cultura’.

Martius retirou de todos esses campos da ciência do período as bases teóricas para sua investigação das ‘raças’, em geral, e da ‘americana’, em particular. É nesse sentido que a ‘raça americana’, ou a raça *enquanto tal*, se tornou um *objeto* de estudo de Martius.

### **2.2.1. Raça, parte 1: fisionomia e anatomia**

Dentro do que Martius denominou como estudo da raça americana, as considerações fisionômicas estão entre as mais evidentes. Convém sublinhar que, no final do século XVIII, o estudo da anatomia estava para Blumenbach

---

<sup>228</sup> Martius, “Como Escrever”, 443.

assim como o estudo da fisionomia estava para Lavater, filósofo, poeta e teólogo, além de discípulo de Blumenbach. Em seu *Ensaio sobre a Fisionomia Designado para Promover o Conhecimento e o Amor da Humanidade*, de 1775, Lavater desenvolveu as generalizações de seu mestre sobre as variedades humanas.

Lavater argumentava que a ciência da fisionomia – a qual afirmava ter criado <sup>229</sup> poderia correlacionar características físicas externas da cabeça e da face humanas com traços internos da personalidade e com características raciais,<sup>230</sup> o que o transformou em uma celebridade intelectual na Europa;<sup>231</sup> sua obra foi traduzida, revisada, expandida e, regularmente, reimpressa ao longo do século XIX.<sup>232</sup> Lavater, como Blumenbach, era um monogenista e acreditava que as variedades humanas, como os índios americanos, resultavam da degeneração do ideal representado pela raça caucasiana.<sup>233</sup>

Não encontramos referências diretas de Martius a Lavater, mas o campo de investigação que o estudioso suíço estava desenvolvendo a partir das ideias de Blumenbach transparece na maneira como Martius concebeu o estudo das raças, particularmente da raça americana. Martius observou explicitamente que a fisionomia foi um dos critérios que utilizou na comparação das diversas populações americanas e da raça americana, em geral, com outras.<sup>234</sup> Convém, nesse sentido, trazer pelo menos dois exemplos das descrições de Martius dos indígenas com quem teve contato durante a viagem pelo Brasil. No primeiro, o estudioso bávaro se referiu à tribo dos Jumana, habitantes da região dos rios Japurá e Solimões (Amazônia Ocidental), e disse

---

<sup>229</sup> Lavater, *Physiognomy*, 2-3.

<sup>230</sup> *Ibid.*, 1.

<sup>231</sup> Wood et al., *Karl Bodmer's Studio Art*, 33-4.

<sup>232</sup> Meijer, *Race and Aesthetics*, 115.

<sup>233</sup> Wood et al., 33-4.

<sup>234</sup> Martius, “Estado de Direito”, 26.

“Os Jumana, que eu tinha ao meu dispor, era[m], na franqueza e regularidade dos traços fisionômicos, muito inferior[es] a todos que mais tarde encontrei no Japurá, onde me convenci de que esta tribo, depois dos passés e juris, tem a *melhor conformação física*. Na verdade, são de estatura menos delicada do que aqueles, entretanto mais esbeltos do que a maioria das outras tribos. O rosto é redondo, o nariz mais pontudo do que em geral, e no todo a expressão é afável e bondosa. A índole dos Jumanas seria ainda mais franca e honesta do que a dos passés, e por essa razão eram usados para descimentos para povoados do Solimões e do Rio Negro”.<sup>235</sup>

Este trecho ilustra o uso de critérios fisionômicos para distinguir as populações indígenas, assim como para fazer julgamentos sobre a natureza de suas respectivas ‘índoles’. Assim, por exemplo, Martius derivou sinais de bondade e de afabilidade a partir de características fisionômicas, como a forma do rosto e do nariz. É difícil estabelecer, apenas a partir desse trecho, se os colonizadores conheciam e utilizavam efetivamente tais critérios, na seleção para os descimentos indígenas,<sup>236</sup> com “melhor conformação física”, mas, certamente, é uma relação sugerida por Martius.

Sobre os Miranhas, outra tribo habitante das margens do Rio Japurá, Martius afirmou ser uma tribo de “índios robustos, bem proporcionados, de tez

---

<sup>235</sup> Martius, III:210-11. Grifo nosso.

<sup>236</sup> Tratava-se de uma prática colonial de organização compulsória da força de trabalho indígena livre na Amazônia entre os séculos XVII e XVIII, exercida por ordens religiosas e chancelada pela Coroa portuguesa. O núcleo central do conceito se refere ao processo de convencimento de índios a ‘descerem’ ou se deslocarem de suas terras tradicionais para viverem em novos aldeamentos, especialmente criados com o fim de utilização da mão de obra indígena. Cf. Coelho, “Do Sertão para o Mar”, 37; e Bombardi & Chambouleyronl, “Descimentos Privados”, 602-3. É a esse processo que Martius se referiu ao sugerir que um dos critérios dos colonizadores para a seleção de povos e indivíduos era baseado na fisionomia, ou na ‘melhor conformação física’, e, portanto, o estudioso dá indícios de que a prática ainda era corrente no século XIX.

escura [...] peito largo que condiz com a largura do rosto, que parece ainda mais largo pelo costume abominável de furar as asas do nariz e de nelas inserir cilindros de pau ou conchas”<sup>237</sup>. Nesse ponto, Martius parece ter combinado a avaliação fisionômica com noções lamarckianas de hereditariedade, pois sugeriu que tal desfiguração do nariz, através da inserção de cilindros, seria a causa da largura do nariz nesses povos, traço esse que Martius julgou “característico fisionômico em todos os miranhas”<sup>238</sup>.

Infere-se da narrativa de Martius, assim como de imagens, como a figura a seguir, publicada no atlas resultante de sua viagem pelo Brasil (Fig. 5), <sup>239</sup> que o estudioso dividia as nações indígenas com base em caracteres fisionômicos – além da língua e das tatuagens no corpo. Martius atribuiu diferentes níveis de cultura, ou de civilização, aos indígenas de acordo com o que ele entendia como sendo mais avançado em termos de cultura material, concepções religiosas e mesmo a hierarquia da organização social. Martius ancorou esses índices de nacionalidade e de civilidade nos aspectos fisionômicos dos povos, ou, melhor dizendo, as fisionomias seriam, também, índices dos diferentes graus de cultura das populações indígenas.<sup>240</sup>

---

<sup>237</sup> Martius, *Viagem*, III: 210.

<sup>238</sup> Ibid.

<sup>239</sup> Ibid., III: 243.

<sup>240</sup> Cf., por exemplo, Ibid., III: 227.



**Figura 5.** Fisionomias Indígenas. Da esquerda para a direita e de cima para baixo: Aruaqui, Catuaxi, Japuá, Miranha, Arara, Mundurucu, Maué. Atlas de *Viagem pelo Brasil*, de Spix e Martius, 1828, 34.

Outro exemplo relevante é o da tribo dos Coropós, a qual Martius caracterizou como apresentando “feições mongólicas”, apontando explicitamente para um gradiente comparativo com povos asiáticos. Tal gradiente não era uma mera ferramenta heurística para a interpretação das variedades raciais, mas Martius, efetivamente, comparou as fisionomias chinesa e americana, o que lhe forneceu “vestígios reveladores” dos desenvolvimentos pelos quais “devem ter passado os asiáticos orientais, sob o influxo de outro clima, para finalmente se transformarem em americanos.”<sup>241</sup> Dessa maneira, a ciência da fisionomia supriu a Martius, a um só tempo, as categorias

---

<sup>241</sup> Martius, *Viagem*, I: 112.

caracterizadoras dos povos indígenas e evidências da origem dos americanos na Ásia.

A ocasião para essa comparação se deu quando Martius estava nas imediações do Rio de Janeiro, seguindo para São Paulo. Ao passar pela fazenda de Santa Cruz, pôde observar colonos chineses trabalhando a terra, o que o levou a afirmar que a “fisionomia dos chineses imigrados foi-nos de especial interesse, e com o tempo ainda mais notável pelo fato que julgamos descobrir nela o *tipo básico*, que também se observa nos índios”<sup>242</sup>. Foi nesta ocasião que Martius delineou uma série de comparações fisionômicas, incluindo o “caráter desconfiado, pérfido, não raramente inclinado ao furto, com expressão de mesquinhez”, assim como anatômicas e de pigmentação da pele entre “ambas as raças”, para chegar à conclusão de que havia diversos “traços claramente idênticos nas duas raças”.<sup>243</sup>

A obra de von Martius traz, conseqüentemente, longas descrições da constituição física da raça americana.<sup>244</sup> Para os propósitos do presente estudo, convém apenas apontar aquelas características somáticas que o estudioso bávaro utilizou nas comparações com outras raças e que, nesse sentido, sublinham o caráter de uma ‘antropologia física’ como parte de seu entendimento mais amplo do conceito de raça. Por exemplo, a raça americana apresentava o osso occipital “muito menos inclinado do que os negros, cujo crânio é, em geral mais estreito e muito mais oblongo”<sup>245</sup>. Já o rosto dos americanos era “largo e

---

<sup>242</sup> Ibid.

<sup>243</sup> Ibid.

<sup>244</sup> Cf., por exemplo, Martius, *Natureza*, 8 e *Viagem*, III: 192.

<sup>245</sup> Martius, *Natureza*, 10.

anguloso, não tão saliente como o dos negros, porém mais do que nos mongóis e europeus”<sup>246</sup>.

No entanto os critérios fisionômicos e anatômicos se revelariam insuficientes para distinguir com precisão diferenças *intra-raça* entre os indígenas. Dessa maneira, Martius incluiu em sua classificação outros critérios, como “grau geral de civilização das diferentes tribos e hordas e do desenvolvimento individual da inteligência”, bem como “influências de clima, modo de vida e grau de cultura”.<sup>247</sup>

Nesse contexto, ressaltamos a crítica que Martius dirigiu aos trabalhos do paleontólogo francês Alcide Dessalines d'Orbigny (1802-1857), particularmente seu *L'homme américain de l'Amérique méridionale considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, de 1839, que o estudioso bávaro vinha utilizando como uma de suas referências. Segundo Martius, d'Orbigny havia dividido o “tronco do homem primitivo da América do Sul” em três subdivisões: (1) “raça Ando-Peruana”, (2) “Índio-Pampa”, e “Brasílio-Guarani”.<sup>248</sup> Porém, com base em suas próprias observações, “na multidão de povos que se estende sobre uma superfície de mais de 20 graus de latitude, não podemos concordar com tal asserção, nem ousamos, tampouco, fazer semelhantes divisões”<sup>249</sup>.

A base de discordância de Martius foi, precisamente, o fato de que os caracteres somáticos não eram tão diferentes entre si como para se chegar à proposição de três raças ou três variedades diferentes no seio do que considerava uma única raça, a americana. Nesse sentido, as diferenças

---

<sup>246</sup> Ibid.

<sup>247</sup> Ibid., 15.

<sup>248</sup> Ibid.

<sup>249</sup> Ibid., 16.

*intra-raça* mais significativas que havia encontrado eram de natureza ambiental, ou das influências do clima, do modo de vida e do grau de cultura.<sup>250</sup>

### **2.2.2. Raça, parte 2: sobre a pigmentação da pele e suas misturas**

A cor da pele era parte do que Martius considerava como a “compleição” das raças e, nesse sentido, a “cor de cobre polido, de diferentes graus de intensidade” constituía, para ele, um dos “principais distintivos da raça americana”.<sup>251</sup> Tais graus de intensidade variavam de acordo com a “diferença de idade, ocupação, estado de saúde e tribo”<sup>252</sup>. Porém foi ainda mais longe, propondo uma explicação histológica para esse fenômeno:

“[...] as células novas e os núcleos das células da camada profunda da epiderme situadas acima da derme que impregnadas com mais ou menos pigmentos, produzem, principalmente, a cor da pele. É sabido que os anatômicos chamam a esta camada, rede de Malpighi.”<sup>253</sup>

Tal teoria fornecia uma forte base para determinar a especificidade da variação humana. Assim, na raça branca, a “camada granulosa e pigmentada aparece, evidentemente, apenas em alguns lugares, por exemplo, no bico do peito”, enquanto “nas raças americanas e africanas, [a camada granulosa] é visível por todo o corpo.”<sup>254</sup>

---

<sup>250</sup> Ibid.

<sup>251</sup> Martius, *Viagem*, III: 192.

<sup>252</sup> Martius, *Natureza*, 11.

<sup>253</sup> Ibid.

<sup>254</sup> Ibid.

Martius, certamente, observou que essa explicação não era unânime entre os histologistas da época. Por exemplo, o francês Jean Pierre Flourens (1794-1867), em seu *Anatomie générale de la peau et des membranes muqueuses*, de 1843, sustentava que “a pele dos americanos, negros e mulatos, é formada muito diversamente, da dos europeus”. Isto é, Flourens atribuía às “raças de cor” um aparelho pigmentar específico, localizado “entre a derme e as duas epidermes (duas camadas de epidermes)”. Tal aparelho, do qual Martius não forneceu detalhes, faltaria na “raça branca”.<sup>255</sup>

A pigmentação da pele como critério relevante para se dar conta das variedades de raças no mundo já aparece nos trabalhos de Blumenbach. Em seu *De generis*, o estudioso de Göttingen descreveu quatro gerações de variedades humanas ao discutir o tema da pigmentação. Blumenbach chegou à conclusão de que qualquer que fosse a causa da cor da pele, a mistura das variedades humanas demonstrava que a cor era mutável e, portanto, não poderia ser considerada um caráter fixo e constitutivo da variedade – esse era o sentido de ‘raça’ de Blumenbach – de uma espécie.<sup>256</sup>

Igualmente, a pigmentação da pele também foi explicitamente abordada por outra das fontes de Martius, Alexander von Humboldt, um dos mais notórios discípulos de Blumenbach. Buscando respostas tanto para a questão da ‘unidade da espécie humana’ quanto para aspectos políticos acerca do lugar social dos indivíduos a partir de seus traços somáticos, Humboldt – em sua viagem pelas Américas – prestou atenção à relação entre a pigmentação da pele, como elemento constitutivo da variedade racial, e as posições sociais nas sociedades da América hispânica. Essas observações o levaram a propor uma classificação ao mesmo tempo social (ou de castas, como sistema

---

<sup>255</sup> Ibid.

<sup>256</sup> Mazzolini, “Castas”, 351.

administrativo) e racial (sistema biológico) fundamentada em antigas concepções de sangue, solo e costumes.<sup>257</sup>

Para Martius, assim como para Blumenbach e Humboldt, a discussão da pigmentação da pele estava diretamente amarrada ao tema da mistura entre variedades ou raças. Na premiada dissertação CEHB, não por acaso, Martius utilizou, precisamente, as designações das raças comuns no período, seguidas de qualificações pigmentares para caracterizar os elementos que haviam concorrido para a formação do Brasil: “cor de cobre ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim a preta ou etiópica”<sup>258</sup>.

Como se sabe, havia, no período, um debate acirrado sobre a viabilidade biológica dos mestiços.<sup>259</sup> Todavia Martius excluiu dos resultados das misturas raciais os mestiços, como elementos formativos da história brasileira, para escolher apenas as três raças bem conhecidas, presentes tanto na classificação de Linné quanto na de Blumenbach. Esse foi, precisamente, o motivo das duras críticas que o autor sergipano Silvio Romero (1851-1914) dirigiu ao modelo de Martius. Segundo Romero, Martius teria esquecido o “ponto fundamental do problema da formação do povo brasileiro: o mestiço [...] sobre quem [Martius] peculiarmente deveria insistir, estudando, o especial quinhão de cada fator e definindo o caráter do resultado”<sup>260</sup>. Na análise de Romero, Martius descreveu a “mescla de povos” como um processo de integração entre as três raças, porém

---

<sup>257</sup> Mazzolini, 353. Para mais informações sobre o assunto, cf., por exemplo, Coles et al., org., *Cultural Politics of Blood*; Brace, *"Race" Is a Four-Letter Word*; e Martínez, *Genealogical Fictions*.

<sup>258</sup> Martius, “CEHB”, 442.

<sup>259</sup> Para uma extensa discussão sobre o tópico, cf., por exemplo: Axt & Schüler, *Intérpretes do Brasil*; Leite & Bresciani, *Literatura e Cultura*; Pallares-Burke, *Gilberto Freyre*; Maio & Santos, *Raça como Questão*; Maio & Santos, *Raça, Ciência e Sociedade*; Ortiz, *Cultura Brasileira*; Ventura, *Estilo Tropical*; Arteaga, “Biological Discourses”.

<sup>260</sup> Romero, *História da Literatura Brasileira*, 117.

sem considerar o complexo resultado dessa mescla – o mestiço – como raça formadora do povo brasileiro.

Todavia convém ressaltar que a exclusão dos mestiços não se deveu ao desconhecimento de Martius dos estudos do período relativos aos resultados ‘biológicos’ das misturas raciais. Na verdade, como leitor dos trabalhos de George Marcgraf (1610-1644) e de Guilherme Piso (1611-1678) – que também haviam contribuído com a ‘antropologia’ de Linné -,<sup>261</sup> Martius delineou o quadro das misturas no terceiro volume de seu *Viagem pelo Brasil*, como segue:

- Raça caucasiana x raça americana = mamelucos.
- Raça etiópica x raça americana = cafuzos, também chamados de cabras.
- Raça etiópica x raça caucasiana = caribocas, pardos ou mulatos.<sup>262</sup>

### **2.2.3. Raça, parte 3: humores e ambientes**

De acordo com vários estudiosos,<sup>263</sup> a associação entre cor da pele e raça se tornou comum no século XVIII, continuando até o Oitocentos,<sup>264</sup> além de ter composto uma arquitetura conceitual utilizada por naturalistas do período, sobretudo no contexto da permanência de noções e arcaísmos herdados de antigas teorias médicas sobre os humores. Nesse sentido, à semelhança de naturalistas e médicos do período, Martius adaptou às suas investigações em

---

<sup>261</sup> Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”, 197.

<sup>262</sup> Martius, *Viagem*, III: 192.

<sup>263</sup> Cf. Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”; Mazzolini, “Castas”; e Beltrán, “Hippocratic Bodies”.

<sup>264</sup> Wheeler, *Complexion of Race*, 2.

história natural, particularmente ao seu modelo geográfico das diferenças, ou de raças humanas, ideias relacionadas à compleição e ao clima.<sup>265</sup>

Em outras palavras, parte do amplo e elástico conceito de ‘raça’ desenvolvido na Europa do Setecentos até pelo menos a primeira metade do Oitocentos estava articulada a partir de noções, para além dos traços fisionômicos e anatômicos, ligadas a teorias do clima e remanescentes da antiga tradição humoral.<sup>266</sup> Foi nesse sentido que Martius amarrou o conceito de raça ao de ‘compleição’, ou menciona aspectos da compleição das raças.

Convém notar, como observa Silvia Waisse, que o antigo conceito de ‘compleição’ constituía, desde pelo menos a primeira modernidade, parte da fisiologia, enquanto divisão teórica da medicina, a partir do qual se investigava as *res naturales*, ou “aquilo que é apropriado à natureza do corpo humano”<sup>267</sup>. Nessa chave, havia sete categorias, dentre as quais duas constituíram parte do mapa teórico utilizado por Martius para a captura da raça americana: *compositiones* (mistura dos humores) e *complexiones* (mistura dos elementos e suas qualidades).<sup>268</sup> Sob esse ângulo, o antigo conceito de ‘compleição’ era entendido como o equilíbrio dos humores de uma pessoa. Tratava-se de um conceito que abrangia aparência física, personalidade e até mesmo aptidão e caráter mental. A compleição era concebida como o resultado da interação do

---

<sup>265</sup> Para conferir outros estudiosos do período que, assim como Martius, operacionalizaram os estudos raciais a partir de tais arcaísmos, cf. Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”; Mazzolini, “Castas”; e Beltrán, “Hippocratic Bodies”.

<sup>266</sup> Wheeler, 26.

<sup>267</sup> Waisse, “Contraria contrariis”, 65.

<sup>268</sup> Ibid.

clima (luz do sol, temperatura e qualidades do ar, da água e do solo) com os humores corporais (sangue, bile, fleuma e cólera).<sup>269</sup>

Novamente, também aqui, Blumenbach e Linné se afiguram como as fontes primordiais para a discussão do Setecentos. Para o estudioso de Göttingen, não havia muita clareza sobre a causa da cor da pele, porém, certamente, sua origem estaria situada em uma complexa relação entre a bile, a influência do sol, do ar e do clima.<sup>270</sup>

Quanto a Linné, convém sublinhar a manutenção, ou melhor, a permanência de seu esquema sobre a relação entre cores e variedades humanas, isto é, parte integral das classificações humanas do final do século XVIII e primeiras décadas do século XIX continuaram a derivar do esquema de Linné,<sup>271</sup> como observa-se no próprio caso de Martius. Convém apontar, como observa Renato Mazzolini, que tal manutenção do esquema de cores se deu não apenas porque a cor da pele ficou necessariamente associada à constituição corporal, mas também porque era um fenômeno identificável na superfície, localizado no que Martius se referiu como ‘rede de Malpighi’, ou camada malpighiana da pele, e, portanto, podia ser definido mais claramente como atributo racial.<sup>272</sup>

Reiteramos, assim, que Martius desenvolveu sua conceitualização das raças a partir de uma base teórica que combinava remanescentes de algumas antigas ideias sobre os temperamentos humanos. Sob esse ângulo, por exemplo, o característico da raça vermelha era o ‘temperamento linfático’,

---

<sup>269</sup> Davies, *Renaissance Ethnography*, 26. Para mais informações sobre o assunto, cf., por exemplo, Waisse, “Contraria contrariis”; Arikha, *Passions and Tempers*; Wheeler, *Complexion of Race*; Foster, “Origin of Humoral Medicine”; e Beltrán, “Hippocratic Bodies”.

<sup>270</sup> Blumenbach, *Natural Variety of Mankind*, 113.

<sup>271</sup> Mazzolini, “Skin Color”, 151.

<sup>272</sup> Ibid.

caracterizado pelo predomínio de humores frios (fleuma e bile negra ou melancolia), energia vital fraca e sistema nervoso quase inerte.<sup>273</sup> A partir dessa caracterização, Martius derivou os traços somáticos e psicológicos dos indígenas, que davam conta da imagem estereotípica do índio, no período, como indolente, porquanto tinha

“[...] pouco sangue nas veias, pouco calórico e turgor no corpo, limitado em todas as suas atividades intelectuais, que tanto influem para a vivacidade, vivem constantemente mergulhados na monotonia; nutrindo-se de alimentos grosseiros, pesados, mal cozidos e não adubados, além de terem fraco sistema nervoso, devem os brasis superabundar em humores crus.”<sup>274</sup>

Observe-se que, em Martius, a interpretação etnográfica da ‘raça americana’ estava amarrada a uma leitura determinada pelos aspectos de causalidade da relação entre humores e climas. Tal relação foi importante no delineamento do conceito de raça americana nos trabalhos do estudioso bávaro e contribuiu fundamentalmente para sua caracterização da raça americana como estando em um estado degenerado. Trata-se, em certo sentido, de um determinismo, que submetia cultura à natureza, não muito diferente dos outros naturalistas anteriores, criticados por ele próprio, que atestaram a inferioridade física e mental dos americanos com base em teorias climáticas.<sup>275</sup>

Todavia, como discutimos no capítulo 3, Martius deu um passo em outra direção, especificamente para um pretérito profundo e (1) passou a visualizar uma historicidade igualmente profunda na raça americana e (2) a defender que

---

<sup>273</sup> Martius, *Natureza*, 51-2.

<sup>274</sup> *Ibid.*

<sup>275</sup> *Ibid.*

seu estado contemporâneo (no século XIX) representava, na verdade, um estágio secundário. Isto é, Martius chegou à conclusão de que o retrato que havia feito da raça americana não era essencial, ou ontologicamente constitutivo dela. Era, antes, o resultado de um processo degenerativo, cujas bases serão discutidas adiante.

### **2.3. Poligenia e Monogenia**

No contexto dos estudos sobre a variedade humana no Setecentos e no Oitocentos, poligenia e monogenia constituíram dois dos tópicos mais debatidos.<sup>276</sup> Esse debate derivava do problema da unidade versus a diversidade da criação divina segundo o relato bíblico. As interpretações cristãs, tanto católicas quanto protestantes, tendiam a defender a teoria monogênica, isto é, a origem única de todas as raças existentes.<sup>277</sup> Na Inglaterra, um dos maiores defensores desta teoria foi o Quaker James Prichard, também um seguidor de Blumenbach.<sup>278</sup> No âmbito germânico, Martius, um luterano, deixou clara sua defesa do monogenismo ao argumentar que as raças que teriam formado o Brasil tinham uma e a mesma origem.<sup>279</sup>

A convicção monogênica de Martius é ainda mais explícita no contexto de uma conversa durante um jantar com Goethe, registrada pelo poeta germânico Johann Peter Eckermann (1792-1854). Nessa ocasião, em outubro de 1828, Martius comentou o recente achado de um “fragmento petrificado da arca de Noé” no Monte Ararat e afirmou que não ficaria surpreso se fosse encontrado,

---

<sup>276</sup> Cf. Stocking, *Victorian Anthropology*.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 49-50.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>279</sup> Martius, “Como Escrever”.

no mesmo território, “o crânio do primeiro homem”,<sup>280</sup> isto é, a fonte arqueológica de toda a variação humana.

A conversa prosseguiu em direção ao problema central do período que partia da constatação da existência de diferentes raças de seres humanos, “negros, vermelhos, amarelos e brancos”,<sup>281</sup> e, em seguida, questionava se seria possível “acreditar que todos os seres humanos descendem do mesmo par, Adão e Eva”<sup>282</sup>. Tratava-se, nesse período, da pergunta central subjacente ao debate poligenia versus monogenia e, por conseguinte, menções ao texto bíblico e discussões relativas à melhor exegese das origens, à luz de noções sobre a natureza do período não eram raras nem triviais.<sup>283</sup>

Uma dessas noções dizia respeito ao conceito de ‘economia da natureza’ ou *Oeconomia Naturae*, termo que designou um dos principais trabalhos de Linné, publicado em 1749,<sup>284</sup> e que foi definido por ele como o sábio arranjo e disposição de todas as coisas segundo as quais cumpriram seu propósito para a glória de Deus e para a felicidade do homem.<sup>285</sup> Sob esse conceito – capturador

---

<sup>280</sup> Eckermann, *Conversações*, 280. Para alguns estudiosos ao longo do Seiscentos e Setecentos, Hugo Grotius, por exemplo, a narrativa bíblica da Arca de Noé representava o ponto de referência para se pensar a origem dos habitantes das Américas. Cf., por exemplo, Rossi, “Sinais dos Tempos”; Stocking, *Victorian Anthropology*.

<sup>281</sup> Eckermann, *Conversações*, 280.

<sup>282</sup> Ibid.

<sup>283</sup> Cf., por exemplo, Rudwick, *Bursting the Limits*; e Rossi, *Sinais do Tempo*.

<sup>284</sup> O trabalho foi defendido em 1749 pelo discípulo de Linné, Isac Isacson Biberg (1726-1804), na Faculdade de Medicina da Universidade de Uppsala, com o título *Specimen academicum de Oeconomia Naturae*. O sucesso da obra foi quase imediato. No prazo de um ano, foi produzida uma tradução para o sueco, e versões inglesas e alemãs apareceram nos anos seguintes. O trabalho teve reimpressões em latim nas diversas edições de *Amoenitates academicae*, de Linnaeus, publicadas durante a segunda metade do século XVIII em Amsterdã, Leiden, Graz e Erlangen, esta última, a cidade natal de Martius. Cf. Hestmark, “*Oeconomia Naturae L*”.

<sup>285</sup> Para a ampla produção sobre o tema, cf., por exemplo, Hestmark, “*Oeconomia Naturae L*”; Canguilhem, *Ideology and Rationality*; Müller-Wille, “Economy of Nature”; Pence & Swaim, “Economy of Nature” e Müller-Wille, “Gardens of Paradise”.

de uma ampla noção de natureza criada e apreendida por estudiosos do Setecentos a partir de noções como compensação, equilíbrio, freios e contrapesos e concorrência, por exemplo -,<sup>286</sup> naturalistas como Goethe e Martius discutiram a relação da divindade com o universo criado, ou, particularmente, sobre o atributo generoso e abundante, de um lado, ou moderado e sóbrio, do outro, do Criador, com base tanto na natureza observada quanto em antigas fontes, como os estoicos, mobilizadas para uma interpretação ampla da natureza.<sup>287</sup>

Sob esse ângulo, a conversa de Martius com Goethe – ambos leitores de Linné – não poderia ser mais emblemática do debate geral entre estudiosos do assunto. Martius se manifestou, na ocasião, favorável à narrativa bíblica, afirmando que procurava, “como naturalista, defende-la com a máxima segundo a qual a natureza é extremamente econômica em suas produções”<sup>288</sup>. Já Goethe respondeu em desacordo com a opinião de Martius, precisamente devido à sua tese sobre a economia da natureza, pois considerava que a natureza “sempre se mostra generosa, pródiga mesmo, e que faz mais sentido acreditar que, em vez de produzir apenas um miserável par de seres humanos, os produziu logo às dúzias, ou mesmo às centenas”<sup>289</sup>.

Martius e Goethe discordaram, ainda, em outro aspecto do debate poligenia versus monogenia, ou da origem única em Adão e Eva ou múltipla. Tratava-se de um debate de natureza hermenêutica e exegética do texto bíblico. Martius provocou Goethe afirmando que, como naturalista, poderia “se deixar

---

<sup>286</sup> Müller-Wille, “Economy of Nature”, 38.

<sup>287</sup> Para um importante e detalhado comentário de alguns manuscritos de Linné, no qual transparecem amplas considerações sobre a visão do estudioso sueco sobre uma teodiceia inscrita no universo, cf. a introdução de Michael John Petry em *Nemesis Divina*.

<sup>288</sup> Eckermann, *Conversações*, 280.

<sup>289</sup> *Ibid.* 280-1.

convencer de bom grado da opinião de Sua Excelência”, mas “como bom cristão eu me veria embaraçado se adotasse um ponto de vista em desacordo com o que diz a Bíblia”.<sup>290</sup> Goethe respondeu com uma terceira alternativa, a saber, as “Sagradas Escrituras [...] falam de apenas *um* par de seres humanos criados por Deus no sexto dia.”<sup>291</sup> Mas, em seguida, argumentou o poeta de Weimar,

“[...] os talentosos homens que anotaram a palavra de Deus que nos é transmitida pela Bíblia tinham de se ocupar em primeiro lugar com o seu povo eleito, e nós não lhes iremos contestar a honra de descenderem de Adão. Nós outros, porém, assim como os negros, os lapões, [...] tivemos certamente outros antepassados, e essa estimada sociedade haverá de concordar em que nos diferenciamos de muitas maneiras dos verdadeiros descendentes de Adão.”<sup>292</sup>

A menção de Goethe a outras criações sugere uma visão poligênica, que não era nova, mas era foco de reflexão para diversos estudiosos no contexto da invasão dos europeus às Américas. Como observam Paolo Rossi e David Harvey, tal evento histórico constituiu o maior obstáculo para os defensores da ortodoxia bíblica, provocando profundos questionamentos acerca da origem dos povos americanos, uma vez que as diversas doutrinas cristãs apregoavam que toda a humanidade teria se originado de dois progenitores comuns ao gênero humano, Adão e Eva, e descendido dos três filhos de Noé, Sem, Cam e Jafé.<sup>293</sup>

Já vários estudiosos da época da chegada dos europeus às Américas – incluindo Paracelso (1493-1541), que defendia a ideia da criação de dois Adãos,

---

<sup>290</sup> Ibid., 281.

<sup>291</sup> Ibid., 281. Grifo no original.

<sup>292</sup> Ibid.

<sup>293</sup> Rossi, *Sinais dos Tempos*, 53; Harvey, “Living Antiquity”, 77.

um na Ásia e outro na América; Giordano Bruno (1548-1600), Isaac La Peyrère (1596–1676), Matthew Hale (1609-1676), Hugo Grotius (1583-1645) e Johannes de Laet (1581-1649) – debatiam se os ‘americanos’ não derivariam de uma criação separada, o que implicava que o dilúvio não teria sido universal e que Adão não teria sido o pai comum de toda a humanidade.<sup>294</sup>

De fato, a coadunação das Américas ao sistema mosaico colocava um imenso desafio. Paolo Rossi, por exemplo, considerou os trabalhos do calvinista francês La Lapeyère e do jurista inglês Matthew Hale como tentativas importantes e influentes de racionalizar a existência de animais, plantas e humanos em um território descontínuo a Ásia, Europa e África.<sup>295</sup> Este se constituiu o principal esquadro dentro do qual estudiosos como Grotius e de Laet discutiram a origem do ‘homem americano’. Entre 1642 e 1652, esses dois estudiosos neerlandeses se envolveram em um acalorado debate, por meio de dissertações, réplicas e tréplicas, sobre a questão de se a origem do ‘homem americano’ estava na Europa ou na Ásia.<sup>296</sup>

#### **2.4. Martius e a crítica de uma ‘história natural do homem americano’**

Além desses estudiosos, o tema da raça americana já possuía precedência nos trabalhos do missionário jesuíta Joseph-François Lafitau e do já mencionado Cornelius de Pauw, ambos considerados por Martius como autores de uma ‘história natural do homem americano’, porém, com críticas veementes. Tem-se uma instância de tal crítica na referida dissertação CEHB.

---

<sup>294</sup> Harvey, “Living Antiquity”, 77.

<sup>295</sup> Rossi, *Sinais dos Tempos*, 53.

<sup>296</sup> Thayer, “Origin of American Aborigines”. Martius conhecia tanto os trabalhos de Grotius quanto os de Johannes de Laet, chegando a aventar a possibilidade de os povos americanos terem derivado de populações semíticas. Martius, *Frei Apolônio*, 95.

Nela, particularmente na seção “Os Índios (a raça cor de cobre) e sua História como Parte da História do Brasil”, Martius mencionou o aumento considerável da produção sobre o tema da raça americana desde os trabalhos de Lafitau,<sup>297</sup> no entanto, “tal abundância de materiais”, exigiria, na visão de Martius, severa crítica, dada à “multidão de alegações extravagantes, de fatos inteiramente falsos, (como por exemplo foram espalhados pela obra escandalosa de Mr. de Pauw), deviam ser excluídos de uma vez, e estabelecida a verdadeira base e valor histórico e etnográfico dos povos americanos”<sup>298</sup>.

A crítica frontal à obra de Pauw se repetiu na obra *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros* (1844), sendo o alvo de Martius a maneira pela qual viajantes e naturalistas europeus trataram do tema ‘o homem americano’:

“Como exemplo persuasivo do conceito estranho sobre muitos traços da história natural do homem americano, citamos o livro do cônego de Chante de Pauw cujas opiniões fantasiosas, oriundas da propensão para o barroco e o extraordinário, não

---

<sup>297</sup> Os trabalhos de Lafitau foram amplamente lidos no século XVIII. Parte da intenção do autor, como estudioso de teologia, era defender a tese de que todas as formas de paganismo, antigo e moderno, seriam corrupções de uma religião natural revelada aos primeiros patriarcas e espalhada pelos filhos de Noé pelos quatro cantos do mundo. Cf. Harvey, 79. David Harvey observa que o jesuíta defendia a origem comum, ou monogênica, de todos os povos, o que implicava em uma segunda hipótese, a saber, que todas as religiões do mundo derivavam de uma única religião primitiva, revelada por Deus a Adão e seus descendentes, porém corrompida após a destruição da torre de Babel e a dispersão dos povos. Sempre de acordo com Harvey, Lafitau teria construído uma história universal unitária e progressiva, na qual os povos ‘selvagens’, incluindo os americanos do século XVIII, ofereciam um vislumbre de como os antepassados das pessoas civilizadas, isto é, os europeus, haviam vivido, enquanto a civilização cristã da Europa fornecia um exemplo do que os ‘selvagens’ poderiam vir a ser no futuro. Harvey, “Living Antiquity”, 77.

<sup>298</sup> Martius, “Como Escrever”, 446.

foram até hoje substituídas, embora tenham sido abandonadas.”<sup>299</sup>

Relativamente a Lafitau, Martius se resumiu à vertente de estudiosos, como Alexander von Humboldt, que criticavam, no século XVIII, as analogias que autores como os jesuítas realizavam entre as sociedades ameríndias e o mundo clássico.<sup>300</sup> É nesse sentido que o historiador Jorge Cañizares-Esguerra argumenta que os trabalhos de Lafitau combinavam personagens clássicos com a etnografia americana em uma espécie de interfertilização.<sup>301</sup> No mesmo regime comparativo, entre clássicos e americanos, Martius citou de Pauw, particularmente a obra *Recherches philosophiques sur les Américains*, datada de 1768, discordando da abordagem do autor, não apenas pelas analogias diretas com povos clássicos, mas pela visão profundamente pejorativa e inferiorizante dos americanos.<sup>302</sup>

Sob tais regimes comparativos, convém ressaltar o estabelecimento do ‘Oriente’,<sup>303</sup> ao invés de Roma ou da Grécia, como modelo para a interpretação do passado dos regimes vigentes nas regiões montanhosas da Mesoamérica, dos Andes e, no caso de Martius, de todo o continente americano, que, para ele, era povoado por uma e a mesma ‘raça’. Essa analogia oriental desencadeou uma nova onda historiográfica na segunda metade do século XVIII e início do XIX, menos cética e mais positiva – a do período romântico – que entendemos

---

<sup>299</sup> Martius, “Natureza”, 2. Grifo nosso.

<sup>300</sup> Cañizares-Esguerra, 19.

<sup>301</sup> *Ibid.*, 59.

<sup>302</sup> Martius, “Natureza”, 2.

<sup>303</sup> Nesse momento, o termo ‘Oriente’ abarcava, basicamente, a Índia, a China e o mundo islâmico. Cf., por exemplo, Issawi, “Change in Western Perceptions” e o clássico estudo de Edward Said, *Orientalism*.

ser um dos fios condutores do que temos argumentado sobre a visão de Martius da raça americana.

O deslocamento para o Oriente se fez sentir não apenas em termos de novos horizontes teóricos para a comparação entre civilizações, mas também relativamente ao problema da migração dos povos, em debate entre circuitos tanto monogenistas quanto poligenistas. Nesse sentido, Martius acreditava ser provável a hipótese de que a antiguidade americana remontasse à antiguidade asiática. Havia pelo menos dois aspectos que o estudioso bávaro considerava como comprovadores de tal hipótese: (1) a similaridade fisionômica e anatômica, comentada anteriormente, e (2) práticas religiosas como o xamanismo enquanto costumes com caracteres fundamentalmente asiáticos, porém, indiscutivelmente, identificáveis entre os ameríndios, o que é discutido no capítulo 5.

#### **2.4.1. Teorias migratórias e o encontro com o ‘Oriente’ como base de uma ‘ciência antiga’**

Sinteticamente, no período em que Martius escrevia seus trabalhos, os europeus tendiam a deslocar o eixo da chamada ‘história natural do homem americano’ para o ‘Oriente’. As razões e o contexto de tal deslocamento são amplos e complexos e fogem ao escopo deste trabalho.<sup>304</sup> Porém convém ressaltar dois aspectos fundamentais para a nossa discussão: (1) esse deslocamento favoreceu a abertura do debate sobre se o passado guardava um conhecimento pleno, que havia se perdido no tempo e (2) as hipóteses, com

---

<sup>304</sup> Para uma análise do assunto, cf. Clarke, *Oriental Enlightenment*; Said, *Orientalism*; Marchand, *German Orientalism*; Benes, “Comparative Linguistics”; Irwin, *For Lust of Knowing*; Murti, *Índia; Germana, Orient of Europe*; McGetchin, *Indology*.

paulatina confirmação, ao longo do Setecentos e Oitocentos, de que as Américas haviam sido povoadas a partir do nordeste asiático.

Relativamente ao primeiro aspecto, Georges Canguilhem observa que o astrônomo francês Jean Sylvain Bailly (1736-1793) trouxe à tona, em sua obra *L'Astronomie ancienne*, de 1755, a existência de um povo destruído e esquecido, que teria precedido e esclarecido os mais antigos povos conhecidos, afirmando que um estudo cuidadoso da astronomia caldeia, indiana e chinesa levaria à identificação de ruínas de uma ciência antiga.<sup>305</sup> Ainda segundo Canguilhem, Bailly tentou convencer Voltaire de que a existência desse povo perdido encontrava reflexos culturais no contexto das antigas nações do nordeste asiático.<sup>306</sup>

Um dos seguidores entusiastas das ideias de Bailly foi o químico e matemático bávaro Johann Salomo Christoph Schweigger (1779-1857), que apresentava várias similaridades com Martius, mas tinha como foco o Oriente, ao invés das Américas. Também originário de Erlangen, Schweigger não chegou a viajar para o Oriente, como Martius fez para o Brasil, porém sustentou ideias muito similares às de von Martius quanto à existência de um povo extremamente antigo, com um conhecimento prístino, e seu gradual desaparecimento com o tempo.<sup>307</sup> Igualmente, também Schweigger foi profundamente influenciado pelos trabalhos mais recentes de estudiosos germânicos sobre mitologia comparada, como os de Georg Friedrich Creuzer (1771-1858) sobre mitologias pagãs orientais, pois, na compreensão de Schweigger, forneciam indícios da existência de uma ciência natural perdida. Sob esse ângulo, as religiões asiáticas teriam

---

<sup>305</sup> Canguilhem, *Estudos de História*, 88.

<sup>306</sup> *Ibid.*

<sup>307</sup> Phillips, "Science, Myth", 43.

sido criadas a partir dos fragmentos de uma sofisticada civilização pré-histórica, destruída por grandes catástrofes, como inundações.<sup>308</sup>

Martius conheceu Schweigger e suas ideias ao mesmo tempo que tinha conhecimento da hipótese sobre a conexão entre povos das Américas e da Ásia, ou, como Martius descreve, “a origem asiática dos americanos”<sup>309</sup>. Embora, até onde sabemos Martius parece jamais ter afirmado claramente que a ‘raça americana’ constituía a continuidade de tal povo perdido que teria migrado para as Américas, convém sugerir que o estudioso bávaro conhecia o debate sobre a possibilidade de existência de sofisticadas civilizações pré-históricas na região asiática.

## **2.5. Uma ‘história natural do homem’, ou a ‘ciência do homem’ como campo mais amplo de recepção das ideias de Martius**

Na seção anterior, seguimos os caminhos de autores que Martius designou como estudiosos da história natural. E notamos que temas como a antiguidade da raça americana, a natureza e o estado do conhecimento e a origem de tal povo, por exemplo, compunham o amplo campo de uma história natural do homem. No que se segue, recorreremos a outros estudiosos não necessariamente mencionados por Martius, mas que citaram os trabalhos do estudioso bávaro. Com isso, queremos: (1) identificar e evidenciar filiações entre os trabalhos do estudioso bávaro e o campo mais amplo de uma ‘ciência do homem’ no Oitocentos e (2) esclarecer e aprofundar conceitos e problemas de

---

<sup>308</sup> Ibid.

<sup>309</sup> Martius, *Etnografia*, 550. Sobre a relação entre Martius e Schweigger, cf. Phillips, “Science, Myth”.

que Martius tratou, dentre eles: (a) o tema da degeneração e (b) as comparações civilizacionais.

Sobre as filiações entre os trabalhos de Martius e o campo mais amplo da 'ciência do homem' no Oitocentos, um de seus principais trabalhos etnográficos, *Beiträge zur Ethnographie* (Contribuições sobre etnografia), foi lido e resenhado pelo belga e estudioso da América do Norte, Charles Rau (1826-1887), arqueólogo e curador do Instituto Smithsonian nos Estados Unidos. A resenha foi publicada em 1871 no *Journal of the Anthropological Institute of New York*, um dos principais jornais acadêmicos do período, que, em seu primeiro volume, estabelecia que a "antropologia, que é apenas um nome mais abrangente para a Ciência do Homem do que Etnologia, tem realmente se elevado ao nível de uma Ciência reconhecida"<sup>310</sup>. Tal conceitualização aponta para um campo de estudo, a saber, a 'ciência do homem', em cujo contexto os trabalhos de Martius estavam sendo lidos, criticados ou elogiados.

O *frisson* provocado pela obra do estudioso bávaro chegou às academias de antropologia da Inglaterra e dos Estados Unidos, representadas por três das principais figuras do período na área: James Cowles Prichard, Edward Burnett Tylor e Samuel George Morton. A obra *The Natural History of Man*, de Prichard, foi inspirada por Blumenbach e dedicada ao estudioso de Göttingen, e, para assegurar o principal argumento relativo à unidade da natureza humana baseada na raça americana do sul, Prichard recorreu aos trabalhos de Martius e Spix.<sup>311</sup> Por outro lado, o médico norte-americano Morton pareceu menos entusiasta com os trabalhos de Martius, porém não deixou de citar, em seu *Crania Americana*, as anotações do estudioso bávaro, ao se referir aos indígenas do Brasil,

---

<sup>310</sup> Rau, "Von Martius", 16.

<sup>311</sup> Prichard, *Researches*, 294-9.

particularmente a um conjunto de povos denominados amplamente no Oitocentos de “Coroados”.<sup>312</sup>

Por sua vez, Tylor, na seção “A Arte de Contar” de seu *Primitive Culture*, adotou o *Viagem pelo Brasil*, de Martius e Spix, como referência para sua hipótese de que, a despeito da universalidade da habilidade humana de contar números e, portanto, da universalidade da razão e da ciência, como defendia John Stuart Mill (1806-1873) em seu *A System of Logic* (1843), os povos com menor grau de civilização, ou as “tribos inferiores do Brasil” – de acordo com Martius e Spix – contavam com os dedos apenas até três, e qualquer número maior que esse era expresso como ‘muitos’. Tylor citou especificamente o caso do vocabulário dos povos Puris, descrito por Martius e Spix, cujos números consistiam em 1 – *omi*, 2 – *curiri* e 3 – *prica*, ou muitos. No vocabulário botocudo, segundo Tylor, citando Martius e Spix, os números eram 1 – *mokenam* e 2 – *uruhú*, ou muitos.<sup>313</sup> A faculdade aritmética e a suposta incapacidade de se contar acima de quatro eram, para Tylor, tanto índices da universalidade da razão quanto do estado evolutivo inferior em que, supostamente, se encontravam as tribos descritas por Martius.<sup>314</sup>

Os três autores mencionados, Morton, Prichard e Tylor, dão fortes indícios da relevância das pesquisas de Martius, uma vez que estamos tratando de três dentre os principais pilares da ‘antropologia’ do Oitocentos.<sup>315</sup> Mais do que isso, tal recepção aponta para o campo disciplinar dentro do qual foi recebida parte das narrativas de viagem de Martius. Em outras palavras, trata-se de estudiosos de um campo geral de ‘história natural do homem’, ou de uma ciência geral, a ‘ciência do homem’, que, nesse momento, era, alternativamente, designado

---

<sup>312</sup> Morton, *Crania Americana*, 244.

<sup>313</sup> Tylor, *Primitive Culture*, 164, 242, 310.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> Cf. Stocking, *Victorian Anthropology*.

como ‘antropologia’ e ‘etnologia’, termos também utilizados por Martius e Spix como designadores do campo de estudo que tratava da raça americana.

Sobre a inserção dos trabalhos de Martius nesse campo mais amplo do saber, a ciência do homem, convém referir, também, a menção de seu *Natureza, Doenças, Medicina*, de 1844, como uma obra inicial sobre o caráter físico dos nativos brasileiros, no *Journal of the Ethnological Society of London*, feita pelo médico, etnólogo e primeiro secretário da *Ethnological Society of London*, Richard King (1811–1876). Em um discurso proferido em 1844, King revelou fortes indícios do contexto disciplinar em que foram interpretados alguns dos escritos de von Martius na época, utilizando os termos *ethnology* e *natural history of man* de forma intercambiada e submetendo ambos ao campo mais amplo da história natural.<sup>316</sup>

### 2.5.1. O debate em torno das teorias degenerativas

O suposto estado de degeneração dos povos americanos, que Martius sustentou em seus trabalhos, foi um dos tópicos mais debatidos por estudiosos da história natural de fins do Setecentos e ao longo do Oitocentos. Convém ressaltar que, nos séculos XVIII e XIX, o conceito de degeneração era bastante elástico do ponto de vista semântico. Tratava-se de um conceito fundamental nas obras sobre história natural do período, mais precisamente, sobre a história natural do ser humano. Blumenbach, por exemplo, entendia que as variedades humanas tinham derivado a partir de uma primogênita, através de um processo de degeneração, que teria entre suas causas a nutrição e a hibridização, entre outros fatores.<sup>317</sup>

---

<sup>316</sup> King, “Address”, 9.

<sup>317</sup> Richards, 221. Ele argumenta, ainda, que, essencialmente, tal variação teria como força motora o *Bildungstrieb*, ou, como traduz Waisse, o “impulso formativo”. Como observam Waisse

Uma das principais fontes de Blumenbach foi o naturalista francês Buffon. De acordo com o historiador Phillip Sloan, em meados do Setecentos, Buffon estava ocupado com o problema da distribuição geográfica entre o velho mundo e as Américas, comparando informações sobre humanos e animais relatadas por viajantes, considerando, igualmente a possibilidade de um antigo caminho da Ásia para a América, que daria respaldo à tese da continuidade entre povos e animais entre os dois continentes.<sup>318</sup> Com base em tais dados, por volta de 1760, Buffon já havia concluído sobre a degeneração necessária de uma espécie para outra, com base em aspectos geográficos, climáticos e nutricionais. Todos esses fatores poderiam afetar as ‘moléculas orgânicas’ e teriam se tornado os fatores condicionantes das diferenças físicas e morais entre os habitantes das Américas e os do velho mundo.<sup>319</sup>

No século XIX, o termo degeneração, no contexto das discussões anatômicas e fisiológicas sobre as raças, adquiriu *momentum* entre os autores europeus, como observaram vários estudiosos.<sup>320</sup> Uma fonte relevante para nos

---

e Lenoir, trata-se de um ‘impulso’ interpretado no âmbito da fisiologia – de finais do Setecentos e início do Oitocentos – como análogo à gravidade, isto é, uma espécie de versão orgânica da força newtoniana que conduziria o processo de desenvolvimento dos organismos tanto no nível filogenético quanto na formação de variedades ou de espécies. Seria tal força formativa que, além do clima, da nutrição e da hibridização, residiria subjacente ao processo de degeneração. Cf. Waisse, *d & D*, capítulo 3; Lenoir, “Kant”; e Richards, “Kant and Blumenbach”.

<sup>318</sup> Sloan, “Gaze of Natural History”, 136. O jesuíta José de Acosta, uma das fontes ibéricas de Martius, já havia especulado, em 1590, em sua principal obra, *Historia natural y moral de las Indias*, sobre a possibilidade de as Américas terem sido povoadas a partir do extremo norte asiático. Cf. Acosta, *Historia natural y moral*, Libro primero e Libro segundo.

<sup>319</sup> Sloan, 135-6.

<sup>320</sup> A produção sobre o tema da degeneração biológica entre humanos no Oitocentos é massiva. Cf., por exemplo, Borges, “Puffy, Ugly”; Schwarcz, *Espetáculo das Raças*; Noelli & Ferreira, “Persistência da Teoria”; Larrimore, *German Invention*; Conklin, *In the Museum of Man*; Podgorny et al., orgs., *Nature and Antiquities*; Varella, “Novas Raças”; Maio & Santos, orgs., *Raça, Ciência e Sociedade*; Maio & Santos, *Raça como Questão*; Arteaga, “Biological Discourses”; Beltrán, “Hippocratic Bodies”; Cunha, org., *Histórias dos Índios*; Sloan, “Buffon, German Biology”; e Rodas & Valencia, “Enfermedad deformante”.

aproximar tanto da pertinência do conceito de degeneração no período quanto da forma como as ideias de Martius sobre o tema foram debatidas é a célebre revista *Nature*. Em 1874, a revista publicou um debate intitulado “The Degeneracy of Man”, cujo foco era, precisamente, o argumento degeneracionista de Martius. Os participantes foram Henry Hyde Clarke (1815-1895), um linguista britânico, Joseph Edkins (1823-1905), um missionário protestante que viveu 57 anos na China, Oscar Ferdinand Peschel (1826-1875), geógrafo alemão, e Tylor, que, de fato, iniciou o debate com uma “Carta ao Editor” em 15 de junho de 1874.

Tylor começou a carta reconhecendo o grande interesse dos antropólogos nos trabalhos de Martius e argumentando sobre a “bem conhecida” tese de Martius de que “as tribos selvagens do Brasil eram os descendentes decaídos de nações mais aculturadas”.<sup>321</sup> Tylor citou textualmente uma passagem de “O Estado de Direito”, afirmando ser embaraçosa “para estudantes de civilização (eu por exemplo)” tal afirmação de Martius. Como provocação, Tylor afirmou que se poderia esperar isso de alguém como o bispo Richard Whately (1787-1863), que “não examinava as evidências”, mas que esse não era o caso de Martius. Ao contrário, de acordo com Tylor, Martius era um “eminente etnólogo, intimamente familiarizado com o pensamento e a vida selvagem”, o que o levou a questionar como poderia um estudioso de tal envergadura sustentar teses degeneracionistas, ou declarar que o “estado atual não representa uma *selvageria natural*, mas traços de decaimento de uma antiga alta cultura.”<sup>322</sup>

Tylor retomou o argumento de Martius de que teria visto sinais de progresso entre os “selvagens em direção a intuições civilizadas”, mais especificamente sinais de práticas ligadas à “propriedade privada” ou à aquisição familiar de terras em detrimento da “comunidade em vila entre as tribos da

---

<sup>321</sup> Tylor, “Degeneracy of Man”, 146–7.

<sup>322</sup> Ibid.

floresta do Brasil”. Isso significava, para Tylor, um estágio em direção ao que já ocorria na Europa, com a existência de leis que regulavam a propriedade privada. Tylor entendia, portanto, que o que Martius observou, na verdade, dava indícios do contrário daquilo que defendia o estudioso bávaro. Isto é, para Tylor, tal quadro de emergência de noções de propriedade privada era, na verdade, “um forte argumento em favor de uma teoria desenvolvimentista da civilização”, ou seja, de que o deslocamento de uma “comunidade em vila” em direção à propriedade privada era sinal de avanço, ou desenvolvimento. A questão que intrigava o estudioso britânico, no entanto, era “como poderia um etnólogo que entendia a força de tais argumentos, permanecer um defensor da teoria da degeneração”<sup>323</sup>.

Estabelecido o núcleo do problema, Tylor citou Oscar Ferdinand Peschel, um estudioso próximo de Martius,<sup>324</sup> segundo o qual o estudioso bávaro teria mudado de opinião no final de sua vida, relativamente às teorias em questão. Segundo Peschel – citado por Tylor – em sua avaliação final do estado da raça americana, Martius teria concluído que não havia mais fundamento para se considerar que a condição de barbárie contemporânea de tal raça fosse secundária.

O que poderia ter sido o ponto-final do debate, de fato se complicou, porquanto o problema foi deslocado para outro espaço geográfico, a saber, a Ásia e, portanto, mesmo para Tylor, a referida opinião de Martius não significava uma retificação da posição do estudioso bávaro. Na opinião de Tylor, Martius tinha deixado em aberto a possibilidade de as tribos da Amazônia terem

---

<sup>323</sup> Ibid.

<sup>324</sup> Como mencionado no capítulo 1, verificou-se, no *corpus* epistolar de Martius, que Oscar Peschel, geógrafo, membro da Academia Real de Ciências da Baviera, foi amigo pessoal tanto do estudioso bávaro como de Francisco Adolfo Varnhagen.

degenerado antes de sua chegada às Américas, mais particularmente na Ásia, e, de lá, migrado como selvagens para outras regiões.<sup>325</sup>

A percepção de Tylor dessa possibilidade interpretativa da visão de Martius não poderia ser mais acurada. O filólogo e missionário protestante que viveu 57 anos na China, Joseph Edkins – um dos mais importantes estudiosos das relações entre as línguas europeias e asiáticas –, adentrou no debate com uma “Carta ao Editor” de 2 de julho de 1874, que, segundo ele, trazia fatos que comprovavam a tese degeneracionista sustentada por estudiosos como Martius e Alexander von Humboldt.<sup>326</sup>

Nesse ponto do debate, inferem-se dois problemas interligados: (1) as teorias desenvolvimentistas e degeneracionistas como teorias gerais da civilização e (2) a continuidade populacional e cultural entre a Ásia e as Américas. Sobre o primeiro, Edkins sustentou claramente a visão degeneracionista e tentou ‘salvar o fenômeno’ – caso Martius tivesse, de fato, mudado de opinião – deslocando para a Ásia a origem dos americanos e, conseqüentemente, ‘plantando’ em solo asiático as ‘sementes culturais’ das Américas.<sup>327</sup>

As evidências, na visão de Edkins, seriam várias. Na Ásia, argumentou o missionário britânico, havia exemplos de degeneração de povos, como a presumida menor capacidade dos neozelandeses de lidar com a “faculdade aritmética”, derivada de seu afastamento do continente asiático. Nesse sentido, o afastamento geográfico de um centro ‘racial’ seria uma condição de degeneração. O mesmo processo teria acontecido com os americanos, que não apenas se afastaram da Ásia (problema 2), em direção às Américas, mas

---

<sup>325</sup> Tylor, “Degeneracy of Man”, 146–7.

<sup>326</sup> Edkins, “Degeneracy of Man”, 163–4.

<sup>327</sup> Ibid.

também tinham sofrido efeitos ainda mais degenerativos, supostamente inerentes ao clima tropical.<sup>328</sup> Todo esse quadro seguia, na visão de Edkins, uma tendência civilizacional mais ampla, segundo a qual “ideias, nomes e costumes civilizacionais [são] gradualmente perdidos, e com eles o intelecto humano se apequena”<sup>329</sup>.

Sobre o segundo problema referido – isto é, a continuidade cultural entre Ásia e as Américas –, Edkins observou que as crenças religiosas e os costumes sociais das “raças asiáticas” e “americanas” possuíam tanta similaridade que havia amplo fundamento para questionar qualquer “originalidade cultural” entre as tribos americanas.<sup>330</sup> Finalmente, argumentou Edkins,

“[...] a questão levantada por Mr. Tylor foi: ‘Teria Martius mudado de opinião sobre a degeneração das tribos brasileiras?’ Dr. Peschel pensa que sim, mas não nos deu suficiente prova disso. Enquanto isso, ousou pensar que a questão – ‘Seria o homem selvagem um ser degenerado?’ poderia ser resolvida afirmativamente pela comparação cuidadosa dos fatos, ou pela etnologia comparativa”.<sup>331</sup>

O debate nas páginas da revista *Nature* foi mencionado pelo polímata britânico John Lubbock (1834-1913) na quinta edição (1898) da obra *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*, de 1870, lida por diversos estudiosos da história natural do homem do período.<sup>332</sup> Lubbock aludiu ao debate

---

<sup>328</sup> Ibid.

<sup>329</sup> Ibid.

<sup>330</sup> Ibid.

<sup>331</sup> Ibid.

<sup>332</sup> Incluindo Charles Darwin, que cita este trabalho de Lubbock junto com o arqueólogo francês Jacques Boucher de Crèvecœur de Perthes (1788-1868) e Charles Lyell (1797-1875) como autoridades no tópico da ‘antiguidade do homem’. Cf. Darwin, *Descent of Man*, Introdução.

como forma de, na esteira de Tylor, confirmar a teoria desenvolvimentista, ou, em suas palavras, “teoria da degradação”.<sup>333</sup>

Convém ressaltar que o referido debate nos dá ocasião de delinear uma importante discussão sobre alguns fundamentos históricos, culturais e até nacionais que informaram a querela sobre as teorias desenvolvimentista/degeneracionista. Estudiosos, como George Stocking, fornecem elementos para se pensar questões mais amplas desse debate,<sup>334</sup> que estariam ligadas às diferentes formas de conceitualizar fenômenos como ‘cultura’ e ‘civilização’ entre estudiosos da França, Escócia, Inglaterra e terras germânicas.

Haveria, nesse sentido, uma demarcação de entendimento, particularmente sobre conceitos como ‘cultura’ e ‘civilização’ entre estudiosos germânicos, de um lado, e anglo-saxões e franceses de outro. Embora em todos eles, ou na Europa do Setecentos e Oitocentos, tanto cultura como civilização denotassem um horizonte de progresso humano no tempo, na acepção germânica, o conceito ‘*Zivilisation*’, de maneira ampla, conotava um fenômeno ‘externo’ de progresso material e de organização social (inclusive pejorativamente ancorado no contexto de crítica ao ‘imperialismo cultural’ por parte da França e da Inglaterra), enquanto ‘*Kultur*’ designava a variedade ‘interna’ a todos os seres humanos em termos de manifestações morais e estéticas do espírito humano.<sup>335</sup>

---

<sup>333</sup> Para conferir a alusão de Lubbock à posição de Martius e ao debate na revista *Nature*, cf. Lubbock, 508. Para discussões diretas de Lubbock sobre o tema, sob um ângulo semelhante ao de Tylor, cf., por exemplo, Capítulo 1 de Lubbock, *Origin of Civilisation*.

<sup>334</sup> Cf., por exemplo, Barth et al., *One Discipline*; Stocking, *Victorian Anthropology*; Hicks, “Four-Field Anthropology”; Fabian, *Time and Other*.

<sup>335</sup> Stocking, 20.

Notadamente, um dos principais promotores de tal viés foi Herder, que, como observa Stocking, dedicou ampla atenção aos denominados ‘caracteres nacionais’, vendo em cada um deles o resultado das experiências históricas de cada povo, incorporadas em suas próprias mitologias, que, por sua vez, constituíam a expressão religiosa, estética e moral do *Volkgeist*. A despeito de tal visão com indícios de um ‘pluralismo’ cultural, Herder tinha em mente a visão totalizante de que cada espírito nacional era, igualmente, a manifestação do ‘Absoluto’ imanente se manifestando no desenvolvimento espiritual da humanidade como um todo.<sup>336</sup>

Desse modo, o conceito germânico de cultura propunha fronteiras mais tênues entre todos os povos, pois, em última instância, todos possuem cultura, apesar de, na referida visão, estarem em níveis diversos. A noção de progresso ou de ‘evolução cultural’ em direção a um ideal de humanidade, nesse sentido, seria, na verdade, algo que se aplicaria a todos os humanos, incluindo os próprios germânicos, o que encontrava fundamento no conceito de *Bildung*, que, como observa Silvia Waisse, permeou sistematicamente o imaginário alemão no século XIX.<sup>337</sup>

Sob esse ângulo, a noção de melhoramento e de avanço constituía a ‘forma’ germânica de se conceber a cultura, porém não necessariamente uma linha progressiva de um estado, digamos, como em uma escala de zero a dez, na qual zero seria o estado ‘selvagem’ e ‘bárbaro’ e dez, o civilizado, uma vez que cada povo tinha suas características próprias e quase incomensuráveis.<sup>338</sup>

---

<sup>336</sup> Stocking, 20. Isso não quer dizer, como observa Stocking, que os escritos de Herder não deixassem margem para hierarquizações entre culturas e que seus escritos fossem usados para a defesa de agendas nacionalistas e racialistas ao longo do Oitocentos.

<sup>337</sup> Waisse, *d & D*, 77. Cf. capítulo 2 para uma discussão etimológica e outras referências sobre o termo.

<sup>338</sup> Stocking, 20.

Nesta acepção, os caminhos de desenvolvimento dos povos seriam diversos, não necessariamente lineares, e todos precisariam de *Bildung*.

Necessariamente linear foi, segundo Stocking, a maneira anglo-saxã e francesa de conceber o conceito de civilização e, portanto, de divisão, por exemplo, do ‘velho’ e do ‘novo’ mundo entre civilizados e selvagens, respectivamente. Sob esse ângulo, os últimos estavam em um ‘estado de natureza’, portanto, em um nível evolutivo inferior – lembrando o fundamento da teoria desenvolvimentista de Tylor – e destituídos de ‘cultura’ e de ‘história’. Em última análise, como argumenta John Pocock, representavam um ‘laboratório’ perfeito, no qual os europeus poderiam estudar sua própria história, testando hipóteses sobre um suposto ‘estado de natureza’ – inspiradas nas origens bárbaras e pastoris dos próprios europeus – o que os levou a impor sobre as Américas uma imagem de si mesmos, em que o conceito de ‘natureza’ necessariamente, precedia o de ‘história’ na organização da vida social. A Europa passou a compreender tanto as Américas quanto a si mesma nesse esquadro, ou, dito de outra maneira, as Américas se tornaram prisioneiras do limitado autoconhecimento dos europeus.<sup>339</sup>

---

<sup>339</sup> Cf. Pocock, *Barbarism and Religion*.

# **CAPÍTULO 3**

## **ENTRE ROUSSEAU E AS RUÍNAS**

Ruínas. Ramos. Rios. Estratos. São tropos utilizados por von Martius ao longo de seus escritos de história natural que sinalizam a complexidade epistêmica em que se estruturou o conceito de ‘raça americana’, segundo o pensamento do estudioso bávaro. Trata-se de metáforas evocadas, em diferentes textos, a partir de campos como a geologia, a medicina, a mitologia, a arquitetura e a botânica de finais do Setecentos e início do Oitocentos. Foram evocadas tanto para conceitualizar quanto para traduzir o suposto estado da ‘raça americana’ ou do ‘homem americano’, como era a designação no campo mais geral da história natural do homem. O presente capítulo discute a maneira pela qual estes campos do saber foram mobilizados por Martius para construir o sentido do conceito de ‘raça americana’ que permeou seus escritos até perto de seu falecimento, em 1868.

### **3.1 As ruínas de Martius e Rousseau em ‘ruínas’**

#### **3.1.1. Rousseau e o ‘estado de natureza’**

No *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*, o estudioso francês Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) abordou o conceito de “estado de natureza”, posto que “todos os filósofos que examinaram os fundamentos da sociedade civil sentiram a necessidade de remontar ao estado de natureza, mas nenhum deles chegou lá.”<sup>340</sup> Nesta obra, Rousseau discutiu o que considerava como desigualdade “natural ou física” entre os homens, isto é, “estabelecida pela natureza e que consiste na diferença das idades, da saúde, das forças do corpo e das qualidades do espírito ou da alma”, e desigualdade moral ou política, “porque depende de uma espécie de

---

<sup>340</sup> Rousseau, *Discurso sobre a Origem*, 23.

convenção e é estabelecida, ou pelo menos autorizada, pelo consentimento dos homens”<sup>341</sup>.

O segundo tipo possuía um caráter essencialmente histórico, dado que requeria tempo para ser forjado, porém de maneira puramente conjectural, ao sabor do tipo de história desenvolvida no Setecentos.<sup>342</sup> Foi com essa compreensão que o escritor francês teorizou acerca da existência de um ‘estado de natureza’ com o fim de rastrear ações e pensamentos que criaram as primeiras assimetrias sociais pactuadas socialmente. Nesse sentido, Rousseau formulou o argumento da seguinte maneira: “O primeiro que, ao cercar um terreno, teve a audácia de dizer: isto é meu, e encontrou gente bastante simples para acreditar nele foi o verdadeiro fundador da sociedade civil”<sup>343</sup>.

Nesse tipo de operação teórica sobre a natureza humana e a sociedade civil, Rousseau rejeitou parte da tradição que refletia sobre o ser humano. Aristóteles pertencia a essa tradição que, segundo o autor francês, observara o “sistema animal: o que ele pode ter sido no começo para tornar-se enfim o que é”<sup>344</sup>; além da anatomia comparada, “que progrediu muito pouco”, e os naturalistas, pois suas conclusões “ainda são muito incertas para que se possa estabelecer sobre tais fundamentos a base de um raciocínio sólido”<sup>345</sup>. Assim, Rousseau seguiu outro caminho de investigação, baseado não em “verdades

---

<sup>341</sup> Ibid.

<sup>342</sup> A história conjectural se tornou um gênero Setecentista de investigação muito caro a autores que buscavam analisar a natureza humana. O termo foi cunhado pelo estudioso escocês Dugald Stewart (1753-1828). No entender de Stewart, o termo buscava responder à pergunta: “Da onde [...] as formas diferentes adotadas pela sociedade civilizada em diferentes eras do mundo?”; Stewart, “Account of Life”, 293. Sinteticamente, buscava-se reconstruir os passos históricos que relacionavam ‘natureza’ e ‘cultura’ e entender como ambas contribuíram para a formação de instituições e homens ditos ‘civilizados’. Para uma ampla discussão sobre o tema, cf. Fox et al., “Inventing Human Science”.

<sup>343</sup> Rousseau, 39.

<sup>344</sup> Ibid., 24.

<sup>345</sup> Ibid.

históricas, mas em raciocínios hipotéticos e condicionais”, porém “mais aptos a esclarecer a natureza das coisas do que a mostrar a verdadeira origem, e semelhantes aos que fazem os nossos físicos todos os dias sobre a formação do mundo”<sup>346</sup>.

Foi nesse contexto que o autor francês inseriu o conceito de ‘estado de natureza’, que foi associado ao estudo dos ‘selvagens’ na mesma obra, pois estudar estes significava estudar o estado de natureza geral da humanidade. O ideal de Rousseau era “formar conjecturas extraídas apenas da natureza do homem e dos seres que o cercam, conjecturas sobre o que poderia ter sido o gênero humano se tivesse permanecido abandonado a si mesmo”<sup>347</sup>. Assim, afirmou: “Ó homem, de qualquer lugar que sejas, quaisquer que sejam tuas opiniões, escuta: eis aqui tua história tal como acreditei lê-la, não nos livros de teus semelhantes, que são mentirosos, mas na natureza, que jamais mente”<sup>348</sup>. Desse modo, por um lado, Rousseau rejeitou a tradição antiga de estudos sobre o homem, veiculada por Aristóteles, pelos anatomistas e pelos naturalistas. E, por outro lado, reconstruiu o ‘estado de natureza’, “segundo o relato dos viajantes”<sup>349</sup>, tendo o ‘selvagem’ como signo de uma natureza original e reflexo pretérito do atual estado da sociedade civil.

Além disso, Rousseau dedicou inúmeras páginas do tratado ao debate do tema do ‘estado de natureza’ com Thomas Hobbes (1588-1679), pois este “afirma que o homem é naturalmente intrépido e só busca atacar e combater”. O escritor francês argumentou, ainda, com Montesquieu (1689-1755), que “pensava o contrário de Hobbes”, com Richard Cumberland (1631-1718) e com Samuel Pufendorf (1632-1694), que também asseguravam que “nenhum ser é

---

<sup>346</sup> Ibid.

<sup>347</sup> Ibid.

<sup>348</sup> Ibid.

<sup>349</sup> Ibid.

tão tímido quanto o homem no estado de natureza, sempre trêmulo e disposto à fuga ao menor ruído que o atinge, ao menor movimento que percebe”<sup>350</sup>.

Martius leu Rousseau, foi educado no ambiente dos vários circuitos culturais – “bailados, dramas e óperas”<sup>351</sup> – que teatralizavam a figura do selvagem.<sup>352</sup> O estudioso bávaro chegou ao Brasil equipado com a associação essencial entre ‘estado de natureza’ e o ‘homem selvagem’ e a projetou diretamente sobre os indígenas que aqui encontrou. Assim, ao longo dos três volumes resultantes de sua viagem, Martius apresentou uma visão profundamente rousseauniana dos indígenas em seu estado de natureza.

Algumas passagens do terceiro volume são bem sugestivas da visão rousseauniana de Martius, sobretudo quando navegando pelo Rio Japurá, a partir da região de Ega, na então Capitania de São José do Rio Negro.<sup>353</sup> A viagem por esse perímetro, ou essa “remota região”, como sublinhou Martius, proporcionou ao autor bávaro uma experiência do “estado primitivo do continente americano e dos seus habitantes”<sup>354</sup>. Em outra paragem, ainda no Japurá, Martius achava-se “num território incontestado dos aborígenes da América, ainda não tocados pelo sopro da civilização europeia”. Tal circunstância remeteu o estudioso bávaro ao entendimento de que “[...] estava cercado por natureza selvática e homens primitivos em toda a sua rudeza [...] homens, com quem aqui

---

<sup>350</sup> Ibid.

<sup>351</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 92.

<sup>352</sup> Há vasta literatura sobre a construção do “selvagem” das Américas no imaginário europeu. Cf., por exemplo, Holanda, *Visão do Paraíso*; Amado, “Mythic Origins”; Gerbi, *Disputa del Nuevo Mundo*; Kiening, *Sujeito Selvagem*; Pagden, *Fall of Natural Man*; Todorov, *Conquista da América*; Gucci, *Viajantes do Maravilhoso*.

<sup>353</sup> Abrangia territórios atualmente equivalentes aos estados do Amazonas e de Roraima.

<sup>354</sup> Martius, *Viagem*, III: 206.

convivíamos, mereciam esse nome só pelo que se encontra na sua alma como um ponto de civilização”<sup>355</sup>.

No Japurá, Martius revelou uma terceira instância de concordância com Rousseau quando avistou figuras, na maioria com forma humana, gravadas nas rochas de grés da margem meridional do rio. “Levando em conta a dureza dessas grés”, afirmou Martius,

“cuja posição um tanto inclinada das faces em direção das águas as subtrai parcialmente à ação da correnteza, e achando ainda assim muitas figuras quase totalmente apagadas, o observador está inclinado a *atribuir-lhe muitos séculos de existência*. Entretanto, *não permitem admitir civilização mais avançada dos artistas dessas esculturas do que a dos atuais habitantes*.”<sup>356</sup>

As mesmas figuras e esculturas encontradas por Martius nas margens do Japurá o levaram a uma afirmação ainda mais emblemática da visão rousseuniana:

“Só com pesar se desiste de levar em consideração, nas pesquisas sobre uma civilização primitiva sul-americana mais avançada, documentos cuja alta antiguidade não se pode contestar; e seria infinitamente mais interessante poder reconhecer nas esculturas de Cupati e Araraquara provas de idolatria e de uma mitologia desenvolvida, que não unicamente os restos de uma época *igual à da atualidade* em incultura e simplicidade pueril. Mas já o primeiro lance de olhos nessas figuras grotescas refuta qualquer significado superior de

---

<sup>355</sup> Ibid.

<sup>356</sup> Ibid., 250. Grifo nosso.

simbolismo; e *estou inteiramente convencido de que foram feitas por índios que em índole e grau de civilização correspondiam totalmente aos seus atuais descendentes.*<sup>357</sup>

Em suas considerações finais, no capítulo VII do volume 3, Martius afirmou: “Há algo de consolador na ideia de que, apesar de toda a miséria que o europeu trouxe de além do vasto oceano, é aqui possível certo bem-estar adequado ao *estado primitivo da raça humana*, uma *vida de natureza*, coisa de que nós, na *velha Europa histórica* não temos mais vestígio nem noção.” No Brasil, continua Martius: “[...] perpassávamos por todos os graus do seu desenvolvimento, desde as condições de vida primitivas [...] até o estado que, no novo império, haviam alcançado burguesia, Estado e Igreja”<sup>358</sup>.

Convém destacar, nos argumentos de Martius, uma divisão entre os conceitos de ‘natureza’ e de ‘história’, segundo a qual o primeiro constituía o estado de existência das Américas, isentas de uma historicidade profunda que, na visão do autor bávaro, caracterizava a Europa, o ‘velho mundo’, e que estava sendo imposta, aos poucos, ao continente americano. Além disso, as Américas, claramente, constituíam aquele espaço no qual Martius buscava o ‘estado selvagem’ conceitualizado e divulgado nos escritos de Rousseau. Nessa visão, o conceito de ‘natureza’ precedia o de ‘história’ na organização da vida social, e as Américas representavam, assim, um tipo de ‘laboratório’ no qual experimentos especulativos elaborados na Europa poderiam ser testados a partir de hipóteses sobre conceitos complexos, como mente, corpo, cura, alma e moral humana e seus respectivos estágios de desenvolvimento. Seguindo esta linha, tais hipóteses eram imprimidas sobre as Américas; classificavam-nas e reduziam-nas à visão limitada que a Europa tinha de si mesma. Na compreensão

---

<sup>357</sup> Ibid., 256. Grifo nosso.

<sup>358</sup> Ibid., 316. Grifo nosso.

de Martius, o Atlântico não se configurava apenas como o espaço geográfico de acesso às Américas, mas também como a ponte entre ‘história’ e ‘natureza’ ou “[...] a ponte eterna sobre a qual se desenvolve a história da humanidade”<sup>359</sup>; “Aqui [Amazônia brasileira], a natureza, de tão viçosa, sobrepõe se à história”<sup>360</sup>.

Porém Martius mudou de ideia. Decidiu que Rousseau estava errado. Isso já se afigura em uma carta aos pais do estudioso bávaro, em Munique, de 1820: “[...] o estado original do homem, é diametralmente oposto aos ideias humanistas de nossos tempos”<sup>361</sup>. Essa mudança, tratada em mais detalhes a seguir, constituiu o núcleo do próprio conceito de ‘ruínas’ que emerge em vários fragmentos do texto de Martius e que, para a nossa análise, se apresenta como uma metáfora fundamental para capturar uma importante inflexão no pensamento do autor relativa à história natural.

Sinteticamente, no âmago de tal inflexão, Martius fundiu ‘história’ e ‘natureza’ no contexto das Américas. Isto é, o ‘estado de natureza’ das Américas teria adquirido historicidade profunda, geológica, vindo a se tornar o problema básico que guiaria vários de seus escritos sobre a raça americana após a publicação dos três volumes de seu *Viagem ao Brasil*; o último deles publicado em 1831. Há, de fato, sinais diretos e indiretos de tal inflexão no pensamento do estudioso bávaro. Nos detemos primeiramente, nos diretos, isto é, os trechos em que von Martius expressou diretamente seu desacordo com Rousseau, e, posteriormente, nos remetemos aos sinais indiretos. É importante reiterar que ambos os tipos de sinais configuram o conjunto de enunciados de Martius que fundamentaram o conceito de ‘ruínas’ ao longo de seus trabalhos. Por outro lado,

---

<sup>359</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 200.

<sup>360</sup> *Ibid.*, 9. Para uma importante discussão sobre os conceitos de história e natureza em Martius e Spix, cf. Lisboa, *Nova Atlântida*.

<sup>361</sup> Martius para os pais [17.04.1820]. Lacombe, org.

tais sinais emergem de uma complexa integração de áreas do conhecimento próprias do contexto científico no qual Martius estava inserido.

### 3.2. Elos de integração do pensamento de Martius

Uma das chaves para o entendimento da inflexão no pensamento de Martius se encontra em sua própria compreensão de história natural, que tinha por objeto investigar, de forma integrada, os denominados três reinos da natureza, no caso, representados na natureza brasileira e interpretados por um Martius ainda rousseauiano, como índices do estado recente do continente americano. Nessa chave, é relevante retomar as últimas páginas do terceiro volume de *Viagem pelo Brasil*, publicado em 1831, nas quais Martius traz o tema das poucas catástrofes geológicas ocorridas na bacia amazônica, com exceção daquelas observadas na região do Rio Turi, onde Martius observou “grandiosa catástrofe, de largo alcance, que iniciou mudanças tais, como a que agiu na destruição de primitivas jazidas de ouro ou sobre a liberação dos diamantes da matriz”<sup>362</sup>.

Nesse trecho, referente a uma nota sobre as condições geológicas do Rio Amazonas, Martius articulou comparações sobre a suposta “monotonia da estrutura geológica do Brasil” versus “a riqueza de formações do Chile e do Peru”<sup>363</sup>. Todavia, mesmo chamando a atenção para a riqueza de formações geológicas no Chile e no Peru, o que indica a capacidade do estudioso bávaro de articular relações entre tempo e estratos geológicos, Martius acrescentou que o máximo de antiguidade existente no continente americano se dava no reino animal, onde o mundo primitivo poderia ser visualizado através dos restos dos

---

<sup>362</sup> Martius, *Viagem*, III: 312.

<sup>363</sup> *Ibid.*

“colossos, o Megatério do Paraguai, o mamute e o Megalonyx das cavernas de salitre de Minas Gerais, do Rio de Contas e no fundo de lama dos terraços graníticos, da Bahia, de Pernambuco e do Ceará [...]”. Com isso em mente, Martius levantou duas hipóteses: ou as formas animais inferiores de outrora “não chegaram a existir aqui, ou foram exterminadas por subseqüentes cataclismos, desaparecendo sem deixar vestígio algum”<sup>364</sup>.

Por esse ângulo, discorrendo sobre geologia e zoologia, Martius concluiu que havia pouquíssimas evidências de uma suposta antiguidade do continente americano. Quanto ao “reino da pedra, simples e imutável, que temos diante de nós, só permite poucos golpes de vista no passado”. Nessa abordagem, Martius circunscreveu a ‘raça americana’ como um povo recente, em ‘estado de natureza’ e, portanto, fora de uma escala geológica do tempo. Nesse sentido, na visão do autor bávaro, ainda consentindo com Rousseau, tratava-se de um continente recente em todos os reinos naturais, incluindo os habitantes primitivos, que Martius entendia como parte de uma história natural do homem.

Outro importante eixo de integração nos escritos de Martius emerge tanto das instruções da *Bayerische Akademie der Wissenschaften* quanto das fontes ibéricas desdobradas por Martius para a composição de seus textos. Por exemplo, ao embarcar para a expedição ao Brasil, Martius recebeu instruções da *Bayerische Akademie* para conduzir os trabalhos de pesquisa e coleta a partir dos campos da zoologia, botânica, mineralogia e física e a “classe histórica e filosófico-filológica (*historische und philosophisch-philologische Klasse*)”. Dessa maneira, o ser humano enquanto tal, particularmente o ‘índio’ ou a ‘raça americana’ era considerado de acordo com a classificação de Linné, portanto, inserido no campo da zoologia. Nessa divisão, o “homem” deveria ser estudado como “indígena” e “imigrado”, particularmente segundo “as diversidades; os

---

<sup>364</sup> Ibid.

climas e o seu estado físico e espiritual”<sup>365</sup>. Em relação à parte histórica e filosófica, a *Bayerische Akademie* recomendava o estudo: das diversas línguas; do folclore (*Volksthümlichkeiten*); das tradições míticas e históricas (*mythischen und historischen Ueberlieferungen*); e das relíquias antigas e recentes (*älteren und neueren Monumente*), a saber, inscrições, moedas e ídolos. Em geral, segundo Martius, “Tudo que pudesse esclarecer o estado da civilização” (*Culturzustand*) e da “história tanto dos aborígenes” (*Ureinwohner*) quanto dos outros habitantes do Brasil, ou o que “dissesse respeito à topografia e à geografia daquele país tão pouco conhecido”.<sup>366</sup>

Além das instruções da *Bayerische Akademie*, que indicam, pelo menos do ponto vista institucional, algumas das bases dos estudos de Martius e Spix no Império brasileiro, há, ainda, a quantidade maciça de fontes ibéricas consultadas por Martius, que lhe forneceram dados tanto quantitativos quanto qualitativos relativos às plantas, aos animais, aos povos, aos mitos e às relíquias do ‘novo mundo’.<sup>367</sup>

### 3.3. Caminhos da inflexão em Martius

#### 3.3.1. Rousseau estava errado, parte I: *Frei Apolônio* (1831)

O primeiro veículo pelo qual Martius apresentou uma visão radicalmente diferente daquela enunciada ao longo dos três volumes de *Viagem pelo Brasil* foi *Frei Apolônio: Um Romance do Brasil*. A obra é uma versão ficcionalizada de suas experiências de viagem pela Amazônia, finalizada em 1831. Porém o

---

<sup>365</sup> Martius, *Viagem*, I: 26.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 27.

<sup>367</sup> Esse tema foi tratado com mais detalhes no capítulo 1, argumentando que Martius, por determinadas razões, como estudioso das Américas que se tornou no século XIX, teria de, como o fez, obrigatoriamente, tratar das fontes ibéricas sobre a América.

manuscrito permaneceu amontoado entre milhares de páginas inéditas de Martius, nas mãos de sua família, até 1967 quando foi depositado na Biblioteca Estadual da Baviera,<sup>368</sup> onde o germanista Erwin Theodor Rosenthal (1926-2016) teve acesso, transcreveu e traduziu o manuscrito para a versão brasileira, publicada em 1992.<sup>369</sup>

Na obra, Hartoman, uma espécie de *alter ego* de Martius, em diálogo com Apolônio, padre jesuíta entre os indígenas ao longo do Rio Amazonas, exclama: “[...] tudo que observei até o momento [...] contraria a opinião tão amplamente difundida na Europa, segundo a qual esses silvícolas encontraram-se num primeiro e primitivo estado natural”. Hartoman não deixa dúvidas ao leitor quanto a uma das fontes de tais ideias na Europa:

“Quando imaginamos aquelas criaturas da fantasia, descritas por um Jean-Jacques Rousseau como representantes do homem natural, costumamos atribuir-lhes aspectos externamente análogos aos aqui encontrados entre os chamados selvagens. Poucas necessidades, poucas preocupações, dores ou doenças, uma cândida aceitação das imposições na natureza, que aqui trata do homem não como madrasta, mas como cuidadosa enfermeira. Bondade inata, oposição à violência, eis alguns traços do glamoroso quadro que nós, europeus, esboçamos acerca dos selvagens americanos [...]”<sup>370</sup>

---

<sup>368</sup> Martius, *Frei Apolônio*, vi.

<sup>369</sup> Lisboa, “Utopia da Grande Literatura”, 342. Até meados do Oitocentos, o romance – em sua forma manuscrita – foi enviado para um íntimo circuito de amigos de Martius, incluindo Goethe, Carus e o chanceler Friedrich von Müller (1779-1849). Para mais detalhes relativos à história da publicação do romance, cf. Helbig, “Observações sobre o Legado”.

<sup>370</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 92.

Hartoman vai além e indica o enraizamento das ideias rousseauianas nas mais diversas instâncias da cultura intelectual europeia: “Já vi projeções de tais criaturas em bailados, dramas e óperas, levados à cena na pátria”. E, aparentemente, o *alter ego* de Martius sorria com condescendência ao estabelecer comparações entre “aquele mundo de poéticos integrantes de apresentações artísticas, nos seus tricôs, com o presente real” e suspirava: “Como é diferente disso a humanidade americana que vejo, agora que convivo há meses com ela!”<sup>371</sup>.

É importante sublinhar que Martius manteve essa posição até sua última obra etnográfica, publicada em 1867, a saber, “Contribuições para a Etnografia e a Linguística da América, especialmente do Brasil”. Nela, o autor bávaro manteve a menção direta a Rousseau como aquele que divulgou e cristalizou, na Europa, a imagem do selvagem em ‘estado de natureza’, admitindo quanto de seu próprio entendimento de mundo estava permeado por tal imagem:

“Muito comum é a opinião de que o estado atual daqueles homens vermelhos seja também o seu primeiro. Presume-se que estes homens nus, armados de arco e flechas, vivendo da caça e dos frutos silvestres, filhos nômades do sertão, são puros produtos da natureza e admite-se então que tais eles agora aparecem, assim saíram outrora das mãos do criador. Fala-se desse estado primitivo em que eles ainda se acham, por que os não atingiu ainda a nossa civilização [...] Deve-se a João Jaques Rousseau principalmente essa concepção que se propalou tão falsa quão encantadora do estado natural dos selvagens. Também eu cheguei a América com semelhantes ideias preconcebidas e por muito tempo vivi entre os homens

---

<sup>371</sup> Ibid.

vermelhos antes de poder libertar-me de uns tantos erros que, na Europa, nos são enxertados desde a infância.”<sup>372</sup>

Dado que Martius mudou de ideia, é importante indagar, em primeiro lugar, a razão dessa mudança radical em seu pensamento e, em segundo, o que tal inflexão tem a ver com o conceito de ‘ruínas’, que passou a mediar seu entendimento da ‘raça americana’. Relativamente à primeira indagação, encontramos parte da resposta a partir dos escritos de Martius, sobretudo nas conexões epistêmicas que subjazem o campo mais geral da história natural, da qual Martius era profundo conhecedor. Assim, do âmbito da história natural, Martius tomou emprestados, por exemplo, da geologia, especialmente, os conceitos de catástrofe e de tempo profundo;<sup>373</sup> da história natural do homem, sobretudo, a ideia de antiguidade do ser humano,<sup>374</sup> além dos campos da botânica e da zoologia, particularmente no que diz respeito ao conceito de domesticação. Além disso, do ponto de vista teórico, há os trabalhos dos românticos alemães e de estudiosos ibéricos, além da própria experiência de Martius com os vários povos indígenas, como discutido no capítulo 1.

Quanto à segunda indagação, a primeira indicação da resposta pode ser encontrada no mesmo diálogo entre o *alter ego* de Martius e Frei Apolônio. Após Hartoman caracterizar a visão de Rousseau sobre o estado de natureza, Frei Apolônio indaga o “jovem naturalista”: “estou curioso por ouvir [...] qual é afinal a impressão que lhe causam esses pobres selvagens?”, o qual responde:

---

<sup>372</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 536.

<sup>373</sup> Como discutido, por exemplo, em Rudwick, *Bursting the Limits*; Rudwick, *New Science of Geology*; e Rudwick, *Georges Cuvier*.

<sup>374</sup> Sobre os campos de estudo dedicados à investigação da antiguidade do homem no século XIX, ora sob a rubrica de uma ‘ciência do homem’, ora de uma ‘história natural do homem’, cf. a discussão no capítulo 2.

“Disponho de uma analogia, que exprime, quase com uma só palavra, a minha opinião: A humanidade americana parece-me ser uma *imensa ruína*. São *restos decadentes de poderosa construção*, erguida há *muito tempo* – *há milhares de anos provavelmente* -, colossal, grave, fantástica, em estilo apenas captável pelos sonhos. Não sei e nem se quer imagino o que a possa ter *destruído*. Mas tenho a dolorosa certeza, observando as *ruínas existentes*, de que se elevam segundo medidas, formas e proporções que não se ajustam a *nenhuma nova edificação*. O que quer que tente fazer com esses homens vermelhos, não conseguirá desenvolver nesse material humano nem nova humanidade e nem recuperar a sua *antiga e nobre civilização*.<sup>375</sup>”

No trecho citado, se encontram, além do conceito de ‘ruína’, outros dois sinais que apontam para a inflexão no pensamento de Martius: ‘muito tempo’ e ‘antiga e nobre civilização’. A intersecção dos três sinais – ruína, muito tempo e antiga e nobre civilização – é fundamental para o entendimento dos escritos etnográficos de Martius, desde *Frei Apolônio*, de 1831, até suas últimas publicações em 1867.

Ainda em *Frei Apolônio*, por exemplo, Martius afirmou:

“Lá, encontramos em toda parte o passado. Monumentos históricos, erguidos há séculos e milênios testemunham e indicam o caminho ao viajador; os destinos do indivíduo e de povos inteiros entrelaçam-se com tudo o que vê e ouve, e inconscientemente tornam-se elo da *cadeia infindável*, a ligar o

---

<sup>375</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 92. Grifo nosso.

*presente a um mundo primitivo, antiquíssimo e obscuro ou reluzente apenas sob a aureola das lendas*<sup>376</sup>.

É importante notar a emergência da linguagem arquitetônica nos dois fragmentos apresentados, tanto para dar sentido ao conceito de ‘ruínas’ quanto para indicar um traço epistêmico da modernidade, que conectava conceitos arquitetônicos aos referentes ao corpo humano.<sup>377</sup> No limite, relativamente ao conceito de ‘ruínas’, a noção explicitada por Hartman de algo captável apenas em sonhos, além de ‘segundo medidas, formas e proporções’ comparáveis a ‘nenhuma nova edificação’, aponta para uma mudança mais ampla entre fins do Setecentos e início do Oitocentos de temporalização da natureza, ou de paulatina fragmentação da antiga cadeia do ser.

Nesse sentido, alguns historiadores da ciência tomam o ano de 1800 como um marco geral de inserção da historicidade na natureza, um momento de transição entre uma história natural focada na descrição e na classificação de organismos hierarquicamente organizados em uma escala de perfeição do menos complexo para o mais complexo, para uma história da natureza paulatinamente mais focada no desenvolvimento temporal da vida na terra, percebida como fragmentada e contingente.<sup>378</sup>

---

<sup>376</sup> Ibid., 7. Grifo nosso.

<sup>377</sup> Para uma discussão sobre o tema cf., por exemplo, Padovan, *Proportion*; Johnson, *Meaning of the Body*; Rykwert, *Body and Building*.

<sup>378</sup> Müller-Wille, “Great Chain”, 85-6.

### 3.3.2. Rousseau estava errado, parte II: “O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil” (1832)

No trecho destacado anteriormente, extraído do romance de Martius, a ideia de antiguidade adjetiva a natureza americana e os povos da região, em contraposição às suas concepções prévias. Essa ideia se repete no texto “O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil”, publicado em 1832, o qual Martius iniciou, precisamente, com a tese oposta à que tinha desenvolvido ao longo dos três volumes de seu *Viagem pelo Brasil*:

“Quem, de perto e sem prevenção, observar o homem americano, deve concordar que o seu estado atual está *muito longe de ser o natural*, alegre e infantil, que uma voz interior nos diz deve ter sido o começo da história humana e que o *documento mais antigo* nos confirma como tal”<sup>379</sup>.

Este fragmento reforça a nossa hipótese de que ‘raça americana’ se tornou, para Martius, não apenas um ‘espécime’ da história natural, tal como as plantas, os animais e os minerais, ou mesmo um ‘documento’ da história natural. Para além disso, ele inseriu historicidade, ou, para fazer uso fiel dos termos do período, inseriu antiguidade em sua análise das Américas, o que teve impacto qualitativo nos estudos do autor bávaro.

Além disso, atrelada à noção de antiguidade da referida raça, Martius acrescentou a ideia de decaimento e de que, conseqüentemente, o estado contemporâneo não era primitivo, mas secundário e degenerado.<sup>380</sup> A partir de tal caracterização, Martius elevou o ‘homem americano’ ao nível de problema central da história natural, na qual “esclarecer as obscuras fases do processo

---

<sup>379</sup> Martius, “Estado do Direito”, 20. Grifo nosso.

<sup>380</sup> *Ibid.*, 21.

histórico pelo qual passaram aqueles homens”<sup>381</sup> tornou-se um dos pivôs de suas investigações. Foi neste contexto que o autor bávaro aludiu a Goethe, com a máxima tirada do poeta Alexander Pope (1688-1744): "Know then thyself, presume not God to scan; The proper study of mankind is man".<sup>382</sup>

Adiante no texto, Martius enunciou a realidade de um “passado remoto da humanidade americana”, um “abismo insondável”, e continuou:

“Milênios sem resultado passaram por esta humanidade e o único testemunho da sua alta antiguidade é exatamente esta completa dissolução, esta fragmentação total de tudo quanto estamos acostumados a saudar, como energia vital de um povo, representada ali pela *ruína* absoluta.”<sup>383</sup>

Novamente, o conceito de ‘ruína’ emerge como elemento basilar e caracterizador da ‘raça americana’, na medida em que, por um lado, traduz sua antiguidade e, por outro, caracteriza seu estado de decaimento. Nesse sentido, o autor bávaro fez uma separação entre o estado primevo de tal raça, a saber, “um passado mais nobre e que escassíssimos restos ainda permitem adivinhar”<sup>384</sup> e seu estado presente, ou segundo estado – consistindo de “escassíssimos restos”<sup>385</sup> – o qual Martius testemunhou durante a expedição.

---

<sup>381</sup> Ibid., 21.

<sup>382</sup> Ibid. Em Goethe, *Afinidades Eletivas*, 193; em Pope, *Essay on Man*, 30. A edição portuguesa oitocentista traduz da seguinte forma: “Conhece-te, e escutar a Deus não ouses; Dos Homens só há próprio o estudo do Homem.”, cf. Pope, *Ensaio sobre o Homem I*: 205.

<sup>383</sup> Martius, “Estado do Direito”, 24. Grifo nosso.

<sup>384</sup> Ibid.

<sup>385</sup> Ibid.

### 3.3.2.1. Ruínas, ou como ler os ‘restos’

Tais ‘restos’, acima referidos por Martius, foram lidos por ele tanto como objetos ou ‘espécimes’ de história natural quanto como materiais arqueológicos passíveis de interpretação a partir da decifração das estruturas arquitetônicas antigas da América hispânica e da linguagem mítica que sustentavam tais povos. Como temos sublinhado, Martius utilizou inúmeras fontes ibéricas para discutir tais questões. Do ponto de vista arquitetônico, Martius chamou a atenção para “edificações colossais, comparáveis às dos egípcios, tais como as do *Tiwanaku*, próximo à margem sudeste do lago Titicaca e que os peruanos já no tempo da invasão espanhola admiravam como restos de uma população atiquíssima”<sup>386</sup>. Martius mencionou o exemplo apenas para, em seguida, retomar o conceito de ruína e de decaimento da ‘raça americana’: “Estas e semelhantes ruínas disseminadas sobre as duas Américas dão testemunho de que os seus habitantes em remotos séculos disputam de uma força moral e uma civilização que hoje se acham completamente perdidas”.<sup>387</sup>

Relativamente ao Brasil, Martius argumentou:

[...] até hoje, não se descobriu um só vestígio de uma tal civilização e, se ela tivesse existido, teria sido num passado extremamente remoto. Assim mesmo, o estado da população brasileira, como o de todos os povos da América, parece atestar, de outro modo, que a humanidade deste chamado *Continente Novo*, de modo algum se compõe de povos novos, e tão pouco ser-nos-á possível avaliar a sua idade ou o seu desenvolvimento

---

<sup>386</sup> Ibid., 61.

<sup>387</sup> Ibid.

histórico, pelo mesmo método que empregamos para a nossa era cristã.”<sup>388</sup>

Além do argumento baseado nos monumentos arquitetônicos ameríndios como índice da antiguidade daqueles povos, Martius mobilizou o conceito de domesticação do reino animal como sinal da referida antiguidade americana. O autor bávaro assegurou que a “própria natureza” apresenta os animais domésticos americanos como “aqueles que por milênios sofreram a influência transformadora e modificante da mão humana”. Nas Antilhas, por exemplo, e no continente, de acordo com Martius, os primeiros conquistadores teriam encontrado o cão mudo em estado doméstico, assim como, em Santo Domingo, o porquinho da Índia já “estava perfeitamente naturalizado”. Além disso, muitas espécies de aves encontradas na América, como o peru, o jacami, os hoccas, dentre outros, já teriam sido domesticados pelos índios. Ademais, no Peru, a lhama, continua Martius, “já desde *tempos imemoriais* era empregado como animal de carga e já não existia mais em liberdade”.<sup>389</sup>

Martius se referia a um tempo imemorial que, em outras passagens de seu artigo, se interpola com um tempo mítico. Nesse sentido, o autor bávaro chamou a atenção para o fato de que os referidos animais, especialmente as lhamas, eram considerados por muitos peruanos como sagrados e constituíam objetos de culto. Martius observou que “em toda e qualquer parte que um tal culto é observado, remonta ele sempre aos mais *remotos tempos míticos*.”<sup>390</sup>. O mesmo argumento se sustentava ao olhar para as plantas do novo mundo.

---

<sup>388</sup> Ibid. Grifo nosso.

<sup>389</sup> Ibid., III: 62. Grifo nosso.

<sup>390</sup> Ibid., III: 61.

Martius recorreu, então, ao reino vegetal para demonstrar o que já vinha argumentando a partir do reino animal, isto é, de que a domesticação de determinadas plantas americanas, bem como sua inserção na estrutura cosmológica indígena, apontava para a antiguidade da raça americana. Martius mencionou, por exemplo, a banana sem sementes como signo de um antiquíssimo processo de domesticação dessa fruta. Relativamente ao culto e ao cultivo do milho, prosseguiu Martius, “do qual os peruanos extraíam o açúcar antiquíssimo”, pouco dele se encontra:

“[...] em estado selvagem como a banana, o algodoeiro, a quina e a mandioca ou os nossos cereais na Ásia, Europa ou África. Muitos mitos dão estas plantas como presentes de benévolos gentios. Assim, segundo a lenda de Odjibuca, um moço devoto e bondoso de nome Wunzh, durante um jejum de sete dias, lutava com o Mog-dauc-mim, o divino amigo dos homens e subjugando-o viu a planta brotar do tumulo do vencido.”<sup>391</sup>

Martius apresentou o fundamento de sua teoria sobre a relação entre domesticação e antiguidade nos seguintes termos: “Sabe-se que imenso tempo seria necessário para imprimir à planta o selo da força transformadora da influência humana e, certamente também na América as plantas uteis indígenas devem ter prestado os seus serviços à humanidade *desde tempos incalculáveis*”<sup>392</sup>.

Foi nesse contexto que Martius recorreu ao pensamento de Schelling, citando seu conjunto de palestras *Die Weltalter*, a fim de referendar a ideia de que, em tempos pré-históricos, houve um processo único de entrelaçamento

---

<sup>391</sup> Ibid., III: 62.

<sup>392</sup> Ibid.

íntimo entre humanidade e mundo vegetal, caracterizado pela magia exercida pela primeira sobre o segundo. Seria em tais tempos pré-históricos, afirmou Martius referindo-se a Schelling, que a humanidade saiu do estado nômade e se fixou em moradias, portanto, separando-se e evoluindo em povos distintos.<sup>393</sup> Este raciocínio, que se aplicava, segundo Martius, à raça europeia, devia espelhar sua análise da raça americana.

“Tal ideia”, continuou Martius, “que encaminha as nossas vistas para a obscuridade remotíssima da pré-história da nossa raça, está de pleno acordo com a minha convicção de que os primitivos germes e evoluções da humanidade americana, não devem ser procurados em parte alguma fora deste continente.”<sup>394</sup> Tal asserção sugere uma discordância em relação às ideias monogênicas, que defendiam um único espaço geográfico como lugar da criação divina da humanidade, em oposição à poligenia, que defendia vários espaços, nos quais a criação da humanidade teria sido feita. A asserção também revela uma ambiguidade quando consideramos a dissertação premiada de Martius, CEHB, na qual ele sugere a defesa do monogenismo ao argumentar que as raças formadoras do Brasil adinham de uma mesma origem.<sup>395</sup>

Ainda desenvolvendo o argumento relativo ao estado de ruínas de uma civilização antiquíssima, “mais que pré-histórica”, Martius caracterizou o suposto estado de tais povos, como segue: (1) fragmentação enigmática em uma variedade, quase incalculável, de grupos humanos maiores ou menores;<sup>396</sup> e (2) redução da ‘humanidade americana’ à forma de uma *imensa ruína*. Para este

---

<sup>393</sup> Ibid., III: 63.

<sup>394</sup> Ibid.

<sup>395</sup> Martius, “Como Escrever”, 444.

<sup>396</sup> Como discutido no capítulo 4, essa foi uma das razões para Martius recorrer ao estudo das línguas indígenas a partir de sua redução a elementos morfológicos e semânticos comuns. O tema também é discutido por Diener, “Martius e Línguas”.

estado, reiterou o autor bávaro, “não encontramos analogia alguma na história de outros povos. Os americanos, por isso, devem ter sido vítimas de uma sorte que jamais atingiu outros povos”<sup>397</sup>.

Depois de passar pelos reinos animal e vegetal, Martius apelou para o mineral, sobretudo, para o aspecto geológico ou orográfico, assim como para as teorias catastrofistas nutridas entre os séculos XVII e XIX.<sup>398</sup> Assim, Martius abordou os povos do mundo antigo enquanto “formações orográficas que constituem a crosta do nosso planeta” e que “acham-se estratificados, um por cima do outro”. Ao passo que o “gênio da humanidade os empilhava assim em massas maiores ou menores”, continuou Martius, “muitos desapareceram tão completamente como se tivessem sido soterrados pelos sucessores; outros aparecem-nos como uma mescla de elementos que primitivamente desiguais, combinaram-se de diferentes modos, evoluindo em seguida para tornarem a entrar em novas combinações”.<sup>399</sup> Além disso, segundo Martius, “as lendas e histórias mais antigas referem-nos poucas grandes massas humanas” e “quanto mais nos aproximamos dos tempos modernos, mais aparecerem elas dentro de limites delineados, individualizadas em língua, moral e localidade.”<sup>400</sup>

A associação do método de busca da antiguidade da ‘raça americana’ como estrato geológico no tempo encontra ainda maior ressonância quando Martius enuncia que:

“Na decifração de tais evoluções históricas, o historiógrafo é obrigado ao mesmo método que o naturalista porque, como este

---

<sup>397</sup> Martius, *Viagem*, III: 63.

<sup>398</sup> Para importantes discussões sobre o tema, cf., por exemplo, Rossi, *Sinais do Tempo*; Secord, *Controversy in Victorian Geology*; e Rudwick, *Bursting the Limits*.

<sup>399</sup> Martius, “Estado do Direito”, 63.

<sup>400</sup> *Ibid.*

investiga a idade e a sucessão das formações geológicas pelos restos dos organismos desaparecidos, aquele recebe indicações preciosas sobre a essência e o estado da humanidade anterior, pela *língua* e *vários costumes e hábitos* que, de um passado remoto, puros ou alterados, tem-se transmitido na vida de povos posteriores.”<sup>401</sup>

Assim, segundo o estudioso bávaro, se os autóctones americanos fossem considerados sob este ponto de vista, isto é, “notando aquela extrema fragmentação em pequenos povos, tribos e hordas, em completo isolamento, aparecem-nos eles para continuar a servir-nos da mesma comparação física empregada – como uma formação de homens desagregada por forças vulcânicas em atividade incessante”<sup>402</sup>. Nesse sentido, tal estado “não pode ser o resultado de catástrofes modernas; com irrefutável seriedade *indica a ação de milênios*”<sup>403</sup>.

Martius considerava altamente enigmáticas as referidas dissolução e fragmentação dos indígenas ao logo de um ‘tempo incalculável’. Sobre isso, o autor bávaro manteve a linguagem geológica em busca de hipóteses para o problema levantado:

“Terá por acaso havido um extenso terremoto convulsionando terra e mar – tal como a lenda atribui como causa do desaparecimento da decantada ilha *Atlântida*, ou desprendendo gases mortíferos que ali asfixiassem toda a população? Terão os sobreviventes talvez sofrido tal terror que, transmitido de geração em geração, obstruiu a inteligência e empedernido o coração, segregando aquela gente em fuga constante de todos

---

<sup>401</sup> Ibid. Grifo nosso.

<sup>402</sup> Ibid.

<sup>403</sup> Ibid. Grifo nosso.

os benefícios da sociabilidade? Teriam talvez incêndios ou imensas inundações ameaçado a toda a raça vermelha de um período de fome medonho, armando-a com o sentimento de inimizade brutal para que, perdendo-se na horrorosa prática da antropofagia, descaísse do seu *destino divino* até a miséria atual?”<sup>404</sup>

### 3.3.2.2. Geologia e teodiceia

No mesmo levantamento hipotético, Martius conjugou explicações geológicas com o conceito de teodiceia, que buscava descrever os planos divinos a partir do estudo da história do mundo. Nesse sentido, um tema caro à teologia natural dos séculos XVII e XVIII e desenvolvido por Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) parte em seu *Protogaea*, uma história natural da terra, nunca publicado até sua morte, tendo vários excertos publicados, em 1710, em seu *Teodiceia*.<sup>405</sup> Martius, que conhecia os escritos de Leibniz, construiu a hipótese da ‘degradação’ e o vaticínio do ‘desaparecimento’ da raça americana, entendendo-a como reminiscência de uma teodiceia: “Ou será esta desumanização uma consequência de vícios inveterados e brutais com que o *gênio* da nossa raça castiga tanto o inocente como o culpado e cuja severidade para com toda a natureza, para o observador superficial, parece uma *crudelidade incoerente?*”<sup>406</sup>

Há dois autores muito influentes do Setecentos que dão um sentido mais amplo ao enunciado de Martius: Giambattista Vico e Voltaire (1694-1778). A ideia de um gênio conduzindo os desígnios da humanidade encontra uma de suas maiores expressões no *Scienza nuova* (1725) de Vico, que via na “providência

---

<sup>404</sup> Ibid., 64. Grifo nosso.

<sup>405</sup> Cf. Rossi, *Dark Abyss of Time*.

<sup>406</sup> Martius, “Estado do Direito”, 64. Grifo nosso.

divina”, ou melhor, na “forma de agir da providência divina”, um dos princípios de que se ocupava sua “ciência nova”.<sup>407</sup> Por outro lado, a ideia de uma aparente “crueldade incoerente”, frente à “providência divina”, à que aludiu Martius na citação acima, constituiu o ponto nodal em torno do qual se daria o debate da teodiceia no Setecentos.<sup>408</sup>

Dito de forma sintética, o questionamento seria: como um Deus benevolente permite o mal no mundo?<sup>409</sup> Foi a partir dessa pergunta, ou, particularmente, da ideia de ‘harmonia estabelecida’, que Voltaire satirizou a visão otimista de Leibniz nos diálogos entre Pangloss e Cândido na obra *Candide, ou l'Optimisme* (1759):

“‘Pois bem, meu caro Pangloss’, disse-lhe Cândido, ‘enquanto o senhor era enforcado, dissecado, sovado e depois, quando remava nas galeras, o senhor continuou pensando que tudo ia da melhor maneira possível?’ ‘Persisto em minhas primeiras convicções’, respondeu Pangloss, ‘pois, afinal de contas, sou filósofo: não convém que eu me desdiga, de vez que Leibniz não pode estar errado e que a *harmonia preestabelecida* é a coisa mais bela do mundo’ [...]”<sup>410</sup>

Foi nesse sentido, de um plano geral impresso no próprio tecido do universo, que Martius desenvolveu a ideia de que a ‘raça vermelha’ possuía um “defeito na sua organização [...] e traz já visível o germe do desaparecimento,

---

<sup>407</sup> Vico, *Ciência Nova*, 27. O significado das ideias de Vico tanto no mundo ibérico quanto no germânico foi discutido no capítulo 1.

<sup>408</sup> Para um debate mais amplo sobre o tema, cf., por exemplo, Lepenies, "Linnaeus's Nemesis Divina"; Flechtheim, "History and Theodicy"; Brightman, "Lisbon Earthquake"; e Rieppel, "Reception of Leibniz's Philosophy".

<sup>409</sup> Tooley, "Problem of Evil".

<sup>410</sup> Voltaire, *Cândido*, 175. Grifo nosso.

como se estivesse destinada a representar um papel automático na grande engrenagem do mundo, um simples degrau na escala evolutiva humana”. E não havia dúvidas para Martius: “o americano está prestes a desaparecer” dessa espécie de teatro do mundo, no qual a ‘raça americana’ teve um importante papel do qual ele só via ruínas.<sup>411</sup>

Nesse cenário, Martius também enxergava a Europa trazendo “sangue e bênçãos, sociabilidade e ordem, indústria, ciência e religião através do oceano, egoisticamente, só para si”.<sup>412</sup> Assim, nesse rio de sangue, o europeu edificava “um mundo novo e a humanidade que outrora aqui reinava, foge, espavorida como um fantasma do círculo da vida”<sup>413</sup>, inserindo “inúmeros germes mortíferos que se ocultavam sob o seu influxo, pois assim o quis o governador dos destinos humanos”<sup>414</sup>.

### **3.3.3. Rousseau estava errado, parte III: “A Etnografia da América” (1867)**

#### **3.3.3.1 Plantas, animais e selvagens domesticados**

Em um de seus últimos escritos etnográficos, publicado em 1867, “A Etnografia da América, Especialmente do Brasil”, isto é, mais de três décadas após a publicação de “O Estado de Direito entre os Autóctones”, que acabou de ser analisado, Martius manteve o argumento da condição de ruína da ‘raça americana’ a partir das linguagens arquitetônica, da história natural e mítica. Primeiramente, é importante caracterizar o problema nos termos de Martius, que mantém a discordância com o pensamento de Rousseau:

---

<sup>411</sup> Martius, “Estado do Direito”, 65.

<sup>412</sup> Ibid.

<sup>413</sup> Ibid.

<sup>414</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 561.

“Abrem sê-me os olhos e percebo que tais homens já não vivem mais na inocência paradisíaca e que as teorias de Jean Jaques Rousseau são meros sonhos [...] Em oposição ao homem manso, ao homem transformado, designam-se eles pelos nomes de bravios, de selvagens e é sabido que a muitas pessoas se afigura tão belo o estado destes homens na natureza que, pelo menos, em certo sentido, pode-se considerar como um estudo de inocência paradisíaca. *Deve-se a Jean Jaques Rousseau principalmente esta concepção que se propalou tão falsa quanto encantadora do estado natural dos indígenas.*”<sup>415</sup>

Além disso, Martius reconheceu, novamente, que tinha chegado às Américas com “semelhantes ideias preconcebidas” e que “por muito tempo vivi entre homens vermelhos antes de poder libertar-me de uns tantos erros que, na Europa, nos são enxertados desde a infância”<sup>416</sup>. Assim, o autor bávaro retomou sua principal hipótese dos dois estados do ‘homem americano’: aquele profundamente antigo e glorioso e o contemporâneo, decadente e em ruínas.

Há, ainda, uma afirmação inédita nesse texto – circunscrita à ideia de antiguidade do ‘homem americano’ – elaborada no contexto de convivência com os indígenas, ao longo do Rio Japurá, que aponta para uma das razões da inflexão em seu pensamento. Trata-se de um caso em dois atos, de uma mãe indígena e uma bruxa, que “curaram-me para sempre das minhas ideias errôneas e desde aquele momento acostumei-me a encarar os índios de um outro ponto de vista”<sup>417</sup>. No primeiro ato, relatou Martius:

---

<sup>415</sup> Ibid., 536. Grifo nosso.

<sup>416</sup> Ibid.

<sup>417</sup> Ibid., 537.

“Estava eu, uma vez, deitado em uma cabana habitada por várias famílias índias que hospitaleiramente me recebera. Era noite. Ao redor de mim repousavam os índios nas suas redes, cada família em seu canto especial. Os homens dormiam e as mulheres estavam ocupadas com os seus filhinhos que ora choravam para mamar, ora perturbavam o nosso repouso por causa de outras necessidades. Com grande emoção admirava eu este idílio, iluminado pela fogueira que lentamente se ia extinguindo”<sup>418</sup>.

Comparando essa cena com costumes semelhantes na Europa, Martius nutriu o “pensamento de que também aqui predominavam os mais ternos e profundos sentimentos humanos, produzindo aqui também uma união, uma família como fundamento e sustentáculo da vida social”<sup>419</sup>.

Na mesma noite, Martius presenciou o segundo ato:

“Quando as mães e as crianças por sua vez adormeceram, fui bruscamente arrancado das minhas meditações por uma aparição quase fantasmagórica. De um canto escuro da cabana erguia-se uma velha, nua, coberta de pó e de cinzas, uma imagem horrenda da fome e da decadência física; era a escrava dos meus hospedes de outra tribo. Devagar e com infinito cuidado arrastou-se ela até a fogueira onde começou a soprar as brasas, tendo na mão umas ervas e cabelos humanos. Enquanto murmurava baixinho, fitava com os olhos malévolos e cintilantes os filhos de seus senhores, fazendo os mais singulares movimentos e, coçando a cabeça, atirava ao fogo as ervas e novelos de cabelos. Por muito tempo não compreendi o que tudo aquilo significava, até que enfim, pulando da minha

---

<sup>418</sup> Ibid., 536.

<sup>419</sup> Ibid.

rede e aproximando-me dela, a surpreendi. Do seu susto e pelos sinais com que me pedia de a não trair, compreendi que era uma feiticeira e procurava fazer mal aos filhos dos seus inimigos e opressores. Parecia-me a mulher uma dessas víboras que só andam de noite para ferir no calcanhar o seu inimigo. Não foi este, porém, o primeiro exemplo de feitiçaria ou de bruxaria que eu tinha observado entre os índios.”<sup>420</sup>

Os traços de tal manifestação de bruxaria foram vistos por Martius como os restos de um culto primitivo e puro da natureza, “[...] compreendendo quão longa devia ter sido a cadeia de circunstâncias precedentes à tamanha degradação”. No mesmo trecho, Martius reiterou que tal evento, segundo sua interpretação, servia de evidência para contradizer a versão rousseauniana de uma inocência paradisíaca em que estariam os povos da América e que “[...] as teorias de Jean Jacques Rousseau são meros sonhos”<sup>421</sup>.

Ainda remetendo-se ao relato de sua experiência entre os indígenas, Martius reafirmou sua convicção de que a raça americana teria sido bem diferente e que, no decurso de séculos ignorados, diversas catástrofes sobrevindas teriam reduzido tais povos ao estado atual, “a este singular atrofiamento e degeneração intelectual”<sup>422</sup>.

Martius sistematizou o trajeto degenerativo americano da seguinte maneira: havia dois polos civilizacionais entre os que se encontrava a raça americana. No primeiro polo, denominado estado primitivo, os americanos haviam gozado tanto de uma consciência mais nobre quanto de um conhecimento puro da natureza. O segundo polo seria o estado de selvageria

---

<sup>420</sup> Ibid., 537.

<sup>421</sup> Ibid.

<sup>422</sup> Ibid.

em que se encontravam os indígenas com quem Martius teve contato.<sup>423</sup> Entre um estágio e outro, haveria pelo menos duas etapas de retrocesso do estado primitivo à selvageria.<sup>424</sup>

Assim, de um polo ao outro, Martius enunciou aquilo que considerava como o maior dos mistérios: por que degenerou a raça americana? As causas de tal degeneração não são tratadas em profundidade por ele, porém mesclam-se, em sua narrativa, duas hipóteses: a) haveria um ‘germe’ de autodestruição na própria natureza da raça, o que sugeria uma degeneração em condições mais graduais; b) esta raça teria passado por cataclismos/catástrofes geológicas. Ambas as hipóteses se espelhavam em teorias geológicas do período, mas a primeira considerava o ‘homem americano’ como um ramo da árvore humana contendo em si o germe de sua própria degeneração.<sup>425</sup>

A mesma imagem consta em outras passagens – porém traduzida na linguagem arbórea – em que Martius caracterizou a ‘raça americana’ como “um ramo especialíssimo da grande árvore do gênero humano, ramo que não se cobre de alegre folhagem, de fragrantas flores ou de frutos doces, mas que se atrofia para tornar-se pungente espinho”. Ou, ao ponderar que os

“[...] homens vermelhos constituem 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,

---

<sup>423</sup> Ibid.

<sup>424</sup> Ibid., 538.

<sup>425</sup> Martius, *Viagem*, III: 48.

porém incapacitados de produzir altas flores e frutos da humanidade.”<sup>426</sup>

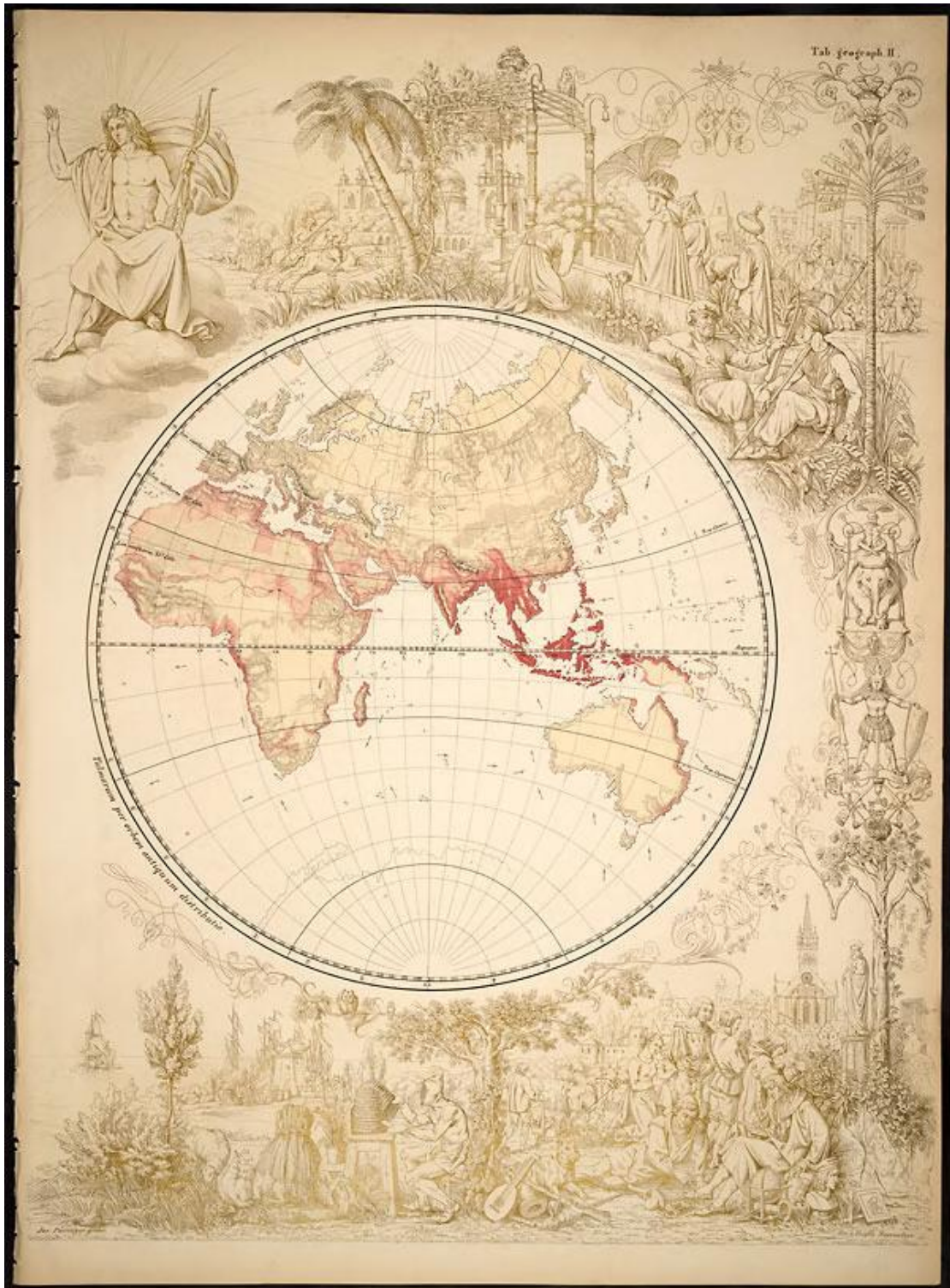
Martius, nesse sentido, sobrepôs uma linguagem botânica e rizomática a uma teoria universal da história que assumia formas peculiares, como as representadas por duas imagens na obra *Historia Naturalis Palmarum* (Fig. 6 e 7). As ilustrações foram feitas pelo artista bávaro Eugen Napoleon Neureuther (1806-1882), artista próximo ao círculo social de Martius e discípulo do já mencionado pintor romântico Peter von Cornelius. Elas retratam, de forma geral, a distribuição e a interconexão entre o *Imperia Florae*, designação de Martius na mesma obra, e os povos do globo em um mesmo tecido espaço-temporal.

---

<sup>426</sup> Ibid.



**Figura 6.** Distribuição das palmeiras no Novo Mundo II. C.F.P. von Martius, *Historia naturalis palmarum*, vol. 3, tab. geográfica I, Munique, 1853



**Figura 7.** Distribuição das palmeiras no Novo Mundo II. C.F.P. von Martius, *Historia naturalis palmarum*, vol. 3, tab. geográfica II, Munique, 1853

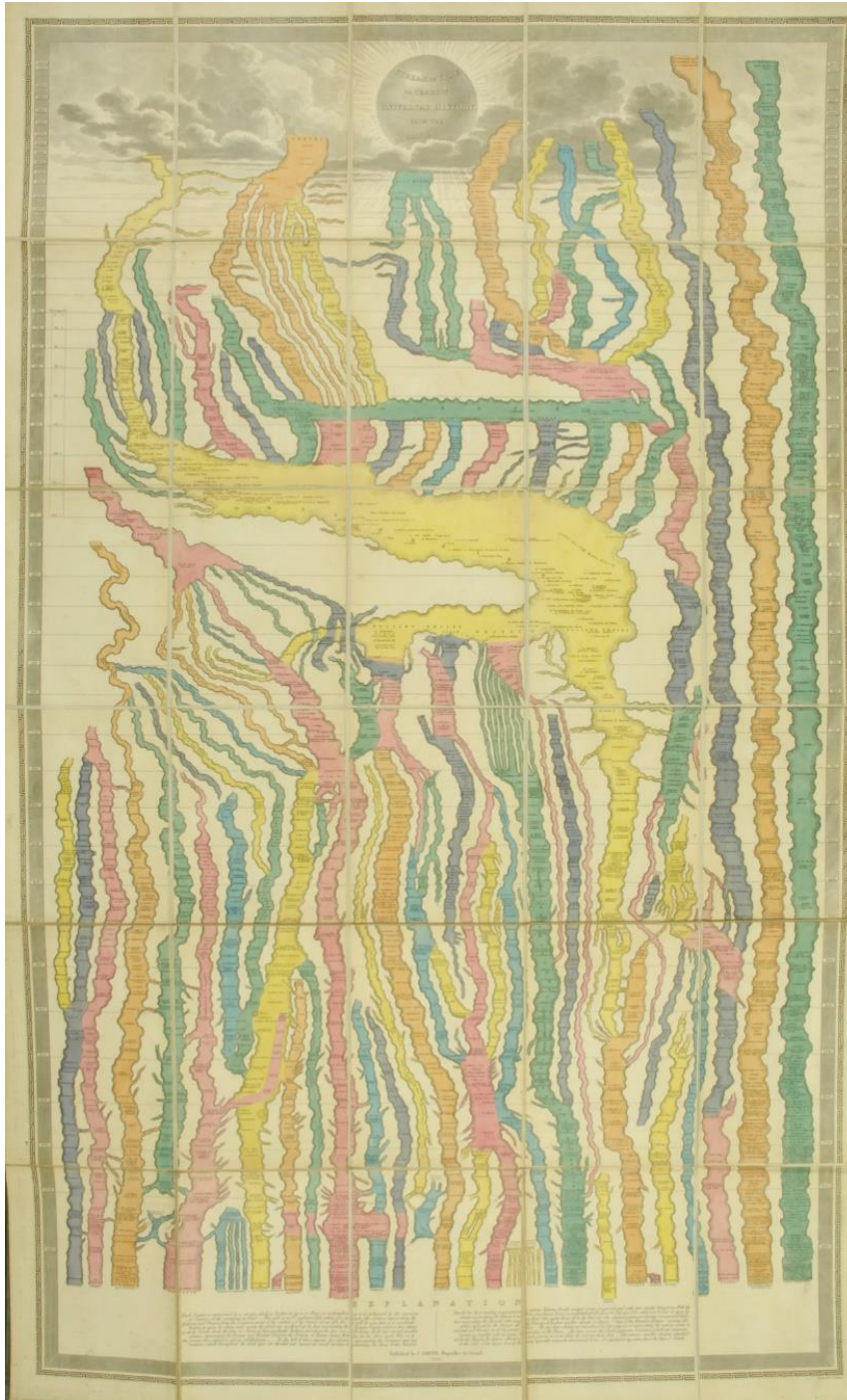
Convém sublinhar que, no início do Oitocentos, outras representações emergiram como forma de capturar uma história universal permeada pelos trajetos de vários povos, com a diferença de que – nessas representações – as pessoas se moviam, não as plantas. As plantas, ou, mais precisamente, a morfologia rizomática das árvores, encapsulavam a antiga lógica de distribuição, do mais simples para o mais complexo, que bem conheciam os antigos enciclopedistas,<sup>427</sup> e dava sentido à busca pela origem que, supostamente, estaria no tronco. No caso da distribuição dos povos, estaria no paraíso, com Adão e Eva, como sugerem, por exemplo, James Wilson Bradford e Isaac Eddy, em *Chronology Delineated to Illustrate the History of Monarchical Revolution* (1813) (Fig. 9).

Os rios, também elemento estruturante do arcabouço representativo de Martius, igualmente, constituíram poderosas metáforas de captura de um movimento espaço-temporal de distribuição, sobretudo, de pessoas. No fim do Setecentos e início do Oitocentos, a metáfora parecia guardar relações profundas com o fluxo do sangue – ou das raças –, rios de sangue no tempo e espaço, como descreve, por exemplo, o mapa do austríaco Friedrich Strass, *Stromder Zeiten* (1803) (Fig. 8). É altamente provável que tenha sido esse o sentido que Martius tivesse em mente ao escrever, na premiada dissertação na década de 1840: “Jamais nos será permitido duvidar que a vontade da Providência predestinou ao Brasil esta mescla. O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos confluente das raças índias e etiópicas”<sup>428</sup>.

---

<sup>427</sup> Para uma análise sobre o antigo enciclopedismo, bem como o lugar das ‘árvores do conhecimento’ no processo de especialização moderna da ciência, cf., por exemplo, Alfonso-Goldfarb, Waisse & Ferraz, “From Shelves to Cyberspace”; Alfonso-Goldfarb, “Antigo Enciclopedismo”; Anderson, “Encyclopedic Topologies”; Grafton, “World of Polyhistor”; Eco, *Da Árvore ao Labirinto*.

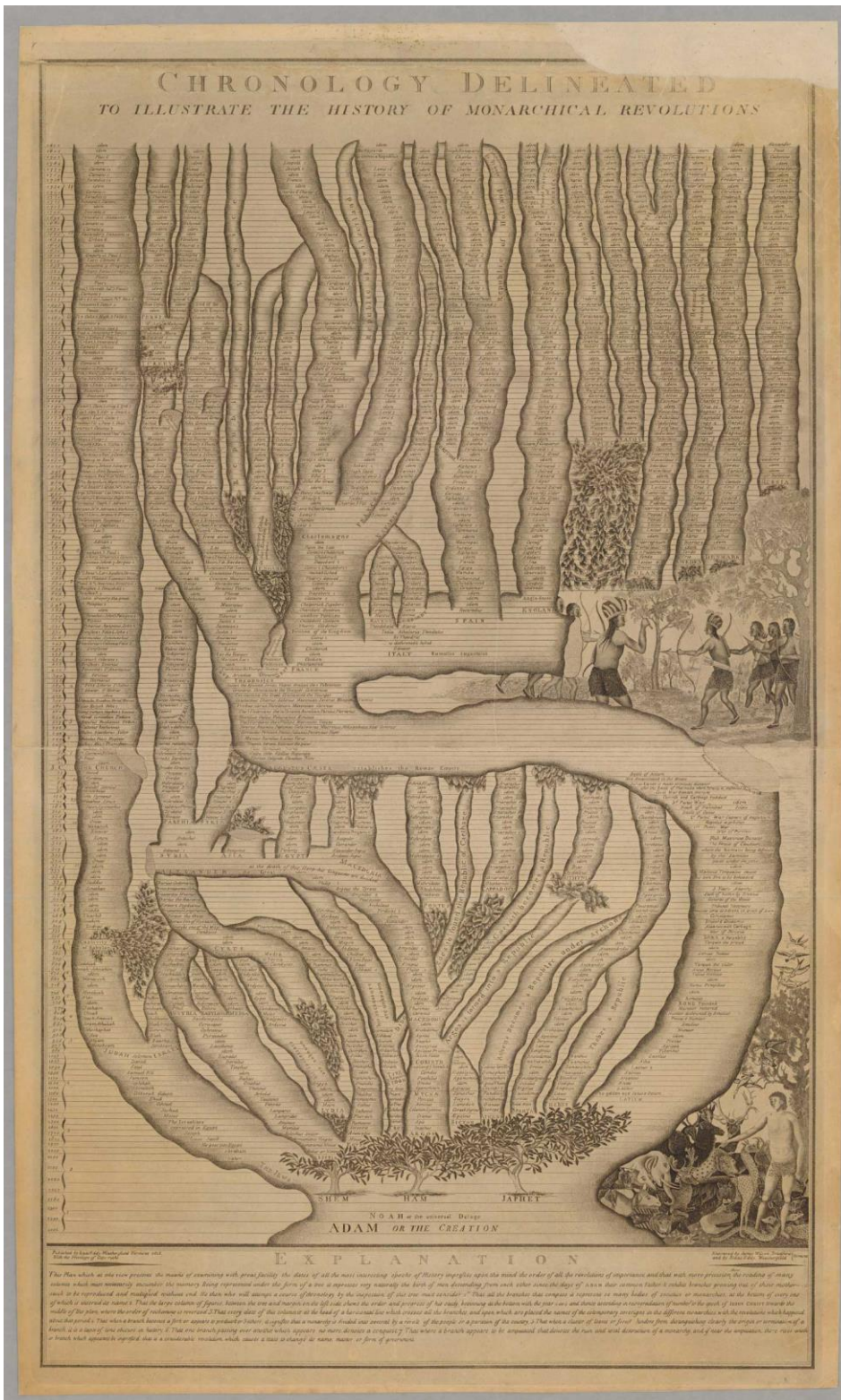
<sup>428</sup> Martius, “Como Escrever”, 443.



**Figura 8.** O mapa original, denominado *Der Strom der Zeiten oder bildliche Darstellung der Weltgeschichte von den ältesten Zeiten bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts* (Fluxo do tempo ou a representação pictórica da história mundial dos tempos mais antigos até o final do século XVIII). Foi publicado pelo austríaco Friedrich Strass em 1804. Uma versão inglesa foi publicada em 1842. David Rumsey Map Collection.

A criação, segundo o mapa, aconteceu em 4004 AEC, citada no canto superior esquerdo de quem visualiza. É o momento em que aparecem Adão e Eva. Os primeiros povos que encabeçam os rios, nessa ordem, são: italianos, gregos, Ásia Menor, assírios, sírios, fenícios, judeus, egípcios, chineses. A última data, na base do mapa, é 1840, onde aparecem as seguintes 'nações': Dinamarca, Suécia, Rússia, Prússia,

Áustria, Holanda, Bélgica, Suíça, França, Sardenha, Toscana, Estados da Igreja, Nápoles, Espanha, Estados independentes ou América do Sul, Portugal, Grã-Bretanha, Estados Unidos, Turquia, Grécia, Pérsia, Índia e China. A base do mapa apresenta uma explicação: "Cada nação é representada por um fluxo que é interrompido ou flui inalterado, quando é influenciado pela adesão de territórios ou permanece em paz". Entre os grandes rios de Portugal e Espanha estão os novos afluentes da América do Sul, "nascidos" no início do Oitocentos. Essa é a segunda vez que a 'América' entra no mapa. Na primeira, aparece na curta menção à sua 'descoberta', perto de 1500. Note-se, ainda, que não há menção aos povos das Américas e da África no mapa de uma história universal germânica de fins do Setecentos e início do Oitocentos. Por outro lado, como revela a análise da documentação analisada no presente trabalho, Martius inseriu os povos indígenas no mapa das Américas como nações, porém com menor 'índice civilizacional' e com o vaticínio de que iriam desaparecer em breve devido ao atrofiamento inerente à raça, que teria se acentuado com a mistura de sangue com outras nações, diluindo-se no grande rio ou enxertando-se com o grande ramo ibérico.



**Figura 9.**  
*Chronology Delineated: To Illustrate the History of Monarchical Revolutions.*  
 Gravado por James Wilson Bradford e Isaac Eddy, 1813. David Rumsey Map Collection.

A cronologia inicia em 4004 AEC, com 'Adão ou a criação'. A seguir, vem 'Noé ou o dilúvio universal' e as primeiras árvores iniciam com os filhos de Noé: Sem, Cam e Jafé, de onde partem todos os ramos que representam a diversidade humana ao longo da história universal. A cronologia finaliza em 1804.

A explicação enuncia que o mapa é "representado sob a forma de uma árvore que expressa, muito naturalmente, o nascimento dos homens, descendendo uns dos outros desde os dias de Adão, seu pai comum, e exibe ramos crescendo de sua linhagem para se

reproduzir e multiplicar indefinidamente". Os personagens situados no meio do mapa representam os nativos da América, que continuam o fluxo histórico pelo canto direito, diretamente da criação.

Do fluxo dessa fusão de uma história universal com a natural, Martius reteve o foco da análise na raça americana, “ramo especialíssimo da grande árvore do gênero humano”, que não era uma raça selvagem, mas uma “raça degenerada que se tornou selvagem”.<sup>429</sup> Tal imagem, enlaçada ao conceito de domesticação, também discutido por Martius no texto em análise, é de fundamental importância para entender a maneira pela qual o autor bávaro conceitualizou a ‘raça americana’ como objeto da história natural. Para ele: (1) as plantas, assim como a língua, os mitos, os monumentos arquitetônicos e os estratos geológicos, deveriam ser entendidas como arquivos dos povos, com potencial para recuperar sua antiguidade;<sup>430</sup> e (2) a raça americana, assim como as plantas e os animais, detinham um mesmo estatuto ontológico que se desdobrava em duas fases em sua longa história na terra: a selvagem e a domesticada.

A diferença seria que, do ponto de vista de Martius, a domesticação de plantas e de animais era índice da antiguidade de seus domesticadores, em alguns casos, a própria raça americana. Já esta, por sua vez, também possuía um estado selvagem, mas não correspondia ao primeiro deles, caracterizado por uma dimensão mítica e antiquíssima do tempo, dentro do qual a raça americana era, na verdade, sábia e plena. O status de selvagem teria, nessa visão, sido adquirido através do tempo, fosse por cataclismos geológicos ou por algum ‘germe’ degenerativo intrínseco à raça. Martius não apresentou uma resposta final para essa questão.

Nesse sentido, é importante sublinhar que a querela de Martius em relação a Rousseau não se dava simplesmente pela discordância do termo ‘selvagem’, dentro de uma possível adjetivação pejorativa, para caracterizar a

---

<sup>429</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 537.

<sup>430</sup> A relação entre línguas e plantas como arquivo dos povos é retomada no capítulo 4.

raça americana. Antes, era dada pela semântica do termo que, na visão de Rousseau, significava o primeiro estágio de tais povos – a dimensão pura e ingênua de criaturas recém-criadas que Martius critica – e que, na visão do estudioso bávaro, significava um segundo estágio, degenerado, pueril, fragmentado, derivado de um longuíssimo tempo e que, no presente, deveriam ser domesticados, civilizados ou cultivados, para não terminarem por, eventualmente, desaparecer.

A ideia de domesticação aqui não é fortuita. Observe-se que em sua confissão, na versão em português de “A ethnographia da America”: “Abrem sê-me os olhos e percebo que tais homens já não vivem mais na inocência paradisíaca, em oposição ao homem manso (*zahmen*) [...]”<sup>431</sup> – na versão alemã diz: “*Im Gegensatz mit den zahmen, den veränderten Menschen*”<sup>432</sup> –, Martius usou a mesma expressão *zahmen* (domesticar) para designar, em outras seções do mesmo texto, o estado domesticado e transformado de animais, como aves - “*Sie zahmen sehr vielerlei Geflügel*”<sup>433</sup> – e porcos - “*und des zahmen Schweines*”<sup>434</sup>.

Voltando ao reino das plantas, reiteramos o forte indício de que Martius tinha em mente uma relação profunda entre plantas e seres humanos ou, mais precisamente, a raça americana. Reiteramos, também, que a chave para a captura textual desta visão se encontra na interpretação das plantas dentro dos estágios natural/selvagem e domesticado, bem como na ideia de transformação com o passar do tempo. Trata-se, nesse sentido, de uma espécie de espelho, no qual plantas e homens são interpelados na busca do passado de ambos. Assim, o estudo da raça americana levaria ao entendimento das plantas e vice-versa,

---

<sup>431</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 536.

<sup>432</sup> Martius, “Beiträge zur Ethnographie”, 3.

<sup>433</sup> *Ibid.*, 234.

<sup>434</sup> *Ibid.*, 582.

ou as ferramentas heurísticas para o estudo de um levaria ao entendimento do outro. E o elo entre ambos, para a recuperação tanto do saber de tais povos quanto das plantas antigas do continente americano, recaía na língua, assunto que é abordado no próximo capítulo.

É importante mencionar que, relativamente ao caminho botânico da antiguidade da raça americana, Martius mencionou, também, a “mandioca ou Yuca (*Manihot utilíssima*)”, a “Yuca doce (*Manihot aipi*)”, o “milho (*Zea mais*)”, a “quinoa ou o pequeno arroz do Peru (*Chenopodium quinoa e leucoperum*)” a “banana (*Musa paradisiaca*)” a “batata (*Solanum tuberosum*)” e várias espécies de “*tuberas amylaceas*” bem como o “algodoeiro”. Martius assegurou que todas essas plantas estavam sendo cultivadas e utilizadas em todo o território tropical no momento da ‘descoberta’ das Américas.<sup>435</sup>

A relevância da menção de tais plantas neste contexto deriva dos dois estados extremos em que estas foram encontradas por estudiosos como Martius: o estado natural/selvagem e o domesticado. A partir dessa dualidade, o estudioso bávaro questionou o fato de plantas como as duas espécies de mandioca, a quinoa, a banana e diversas espécies de algodoeiro serem originárias das Américas, pois, aparentemente, não se tinha nenhuma notícia segura de que tais plantas tivessem sido encontradas no estado selvagem, isto é:<sup>436</sup>

“Quem quer que se tenha ocupado com o estudo das variedades fixas e reprodutivas, deve comigo concordar que a existência de tantas variedades e espécies de milho, mandioca etc. na

---

<sup>435</sup> Cf. Martius, “Ethnographia da America”, 546.

<sup>436</sup> Ibid.

América, pressupõe forçosamente um cultivo antiquíssimo e pré-histórico destas plantas entre aqueles povos.”<sup>437</sup>

Relativamente às plantas nunca encontradas no estado selvagem, isto é, não domesticadas, Martius levantou duas hipóteses: a primeira era a de que a espécie originária ainda poderia existir em “estado livre”,<sup>438</sup> ainda que não tivesse sido encontrada. Martius considerava esta hipótese como remotíssima dado que, até aquele momento, não se havia encontrado qualquer espaço geográfico no qual habitassem tais plantas em estado selvagem. Nesse sentido, o acesso a tais plantas originais seria impossível, em tese. Na verdade, na visão de Martius, o acesso ao reino vegetal, ou à flora mundial, seria, necessariamente, mediado pela longa convivência de tais plantas com os seres humanos. Convivência essa que, em última análise, teria levado à modificação da forma original e, portanto, a tornado botanicamente irreconhecível;<sup>439</sup> por isso, tratava-se de uma hipótese remotíssima.

A segunda hipótese aventada por Martius era a de que a “*planta original* já não existia, de fato na América”. Nesse caso, a hipótese se desdobrava em duas: “ou ela lá viveu outrora, tendo desaparecido completamente todos os indivíduos não recolhidos pelo homem, de modo que só em companhia dele é que ela pode viver [...]” ou “nunca viveu ela na América em estado selvagem e, neste caso, deve ter vindo de outro continente ou paraíso”.<sup>440</sup>

---

<sup>437</sup> Ibid., 547.

<sup>438</sup> Discutimos, no capítulo 4, o conceito de *Urpflanze*, ou ‘planta primordial’, que Martius tomou emprestado de Goethe e transformou em um horizonte de pesquisa até reconhecer ter desistido de encontrar tal planta no fim de sua vida.

<sup>439</sup> Ibid.

<sup>440</sup> Ibid. Grifo nosso.

### 3.3.3.2 Monumentos e arquitetura: quanto velho é o ‘Novo Mundo’?

O estudo dos monumentos arquitetônicos americanos, sobretudo os localizados nas regiões do México e do Peru,<sup>441</sup> serviu de ferramenta heurística na questão acerca da antiguidade da raça americana. “Chego agora”, afirmou Martius, “às provas que se podem deduzir das edificações antigas e de outros monumentos que especialmente no Peru e no México se conhecem em grande número desde o tempo do descobrimento”<sup>442</sup>. Como se tem constatado, Martius teve amplo contato com fontes coloniais ibéricas, na maioria cronistas com vasto conhecimento da cultura material de povos da América.

Sobre essa base, parte central do argumento sobre a antiguidade do ‘homem americano’ de Martius era de que, a despeito das formas elevadas de civilização descritas por vários desses cronistas, tais formas, particularmente a complexidade dos monumentos arquitetônicos, não constituíram o ápice civilizacional de povos como os incas e os astecas. Em sua visão, toda a cultura material considerada ‘civilizada’ apontava para um passado ainda mais profundo, no qual tinha hipoteticamente residido uma raça pura e plena no conhecimento da natureza.

Assim, por exemplo, com base, principalmente, em *Antiquities of Mexico*, do já mencionado Kingsborough, Martius indagou:

“Como admitir-se que tribos de um tal caráter, ainda há pouco tão indefinido, de tal bruteza e em tão pequeno número, pudessem edificar cidades tão grandes, lugares tão fortificados, pirâmides tão colossais e tantos palácios de aspecto sóbrio e

---

<sup>441</sup> Ibid., 550.

<sup>442</sup> Ibid.

majestosos ao mesmo tempo, e produzir estatuas de certa perfeição e acabamento artístico num estilo especialmente fantástico, e isso na rocha mais dura como aquelas estatuas encontradas no México antigo em Tenochtitlan, em Tulla, Cholulla, Papantla, etc.<sup>443</sup>”

E continuou:

“Que essas grandes estatuas foram, de fato, esculpidas no lugar onde hoje se acham e que não foram transportadas pelos Chichimecas ou pelos Astecas, prova-se antes de tudo pelo estado dos caminhos na época da conquista e pela falta de meios de transporte, etc.; ademais, impossível é conceber-se que selvagens brutos que nem os instrumentos metálicos conheciam, pudessem produzir semelhantes obras de arte no decurso de poucos séculos. E, se traspusermos as fronteiras do México propriamente dito, que ruínas colossais de uma época pré-histórica desconhecida não se encontram em toda a América Central! Vejam-se as gigantescas construções subterrâneas encontradas no planalto de Pelenque; vejam-se as ruínas de cinco grandes cidades que Waldeck descobriu no Yucatan, uma das quais pirâmides de adobes e de pedras, ergue-se uma mata virgem cuja idade deve remontar a muito além da época da conquista”.<sup>444</sup>

Embora não tivesse publicado especificamente acerca dos monumentos americanos, Martius declarou ter se dedicado profundamente ao exame desses monumentos a partir de autores do período moderno. Nesse sentido, afirmou ter se colocado a comparar as “dimensões dos edifícios com as dificuldades

---

<sup>443</sup> Ibid., 553.

<sup>444</sup> Ibid., 554.

mecânicas e artísticas que seria necessário vencer na construção”. O tempo investido e o esforço para compreender a complexidade dos monumentos arquitetônicos americanos o levaram a concluir,

“[...] a educação estética de que resultaram essas edificações e os numerosos monumentos de escultura, por mim comparados entre si e com as descrições de Oviedo, Gomara, Acosta, Inca Garcilaso, Torquemada, etc. [...] cheguei a convicção íntima de que esses monumentos, de modo algum, podem ser atribuídos a aqueles povos, mas sim a povos anteriores [...]”<sup>445</sup>

Assim, na visão de Martius, tais monumentos não pertenciam à geração indígena presente na América durante o período da Conquista, mas a povos muito anteriores, “envoltos na nébula das lendas e para nós inteiramente desconhecidos”<sup>446</sup>. Tais monumentos eram, portanto, ruínas de ruínas.

O trabalho com os monumentos representa um dos *loci* mais preciosos para o estabelecimento de pontes conceituais entre a visão geral de Martius sobre os povos americanos e sua interpretação, que vinculava ideias antigas, civilização e sua permanência no tempo. Nesse sentido, dizer que os índios eram ruínas não remete apenas ao debate com Rousseau, mas revela conexões com o neoclassicismo Setecentista, no qual o conceito de ruínas constituía um elo entre o presente e o passado. Isso particularmente nas terras germânicas, onde a volta a gregos e romanos constituía não meramente uma busca por inspiração intelectual nos trabalhos de Aristóteles, Platão, Cícero e Ovídio, mas também um ideal de civilização perdido, distante e nostálgico, porém ainda presente nas

---

<sup>445</sup> Ibid.

<sup>446</sup> Ibid., 550-1.

ruínas antigas. Nesse sentido, Martius, por exemplo, lendo Homero ou Sófocles, traçou claros paralelos entre a destruição, pretensamente anunciada, da raça americana e a destruição “de uma raça de heróis” de Troia.<sup>447</sup> Ou, ainda, entre a destruição da Atlântida platônica e das terras americanas.<sup>448</sup>

Enquanto isso, em terras germânicas, o pintor romântico Carl Spitzweg (1808-1885), de Munique, retratava um grupo de turistas ingleses observando as ruínas da antiguidade clássica do interior de Roma em *Engländer in der Campagna* (Ingleses na Campagna) (Fig. 10); Carus, fisiologista e amigo próximo de Martius, já havia finalizado *Ruine Eldena mit Hütte bei Greifswald im Mondschein* (Ruínas do mosteiro Eldena com casa de campo perto de Greifswald no luar) (Fig. 11); e Johann Heinrich Wilhelm Tischbein (1751-1829) havia pintado Goethe, amigo e admirador dos trabalhos de Martius, em meio às ruínas da Campagna romana (Fig. 12).<sup>449</sup>

---

<sup>447</sup> Ibid., 561.

<sup>448</sup> Ibid.

<sup>449</sup> Estudiosos da Europa do Setecentos identificam o ressurgimento de uma valorização da antiguidade greco-romana, um ‘neoclassicismo’, por escritores e artistas, particularmente nas terras germânicas. Um dos marcos de tal ressurgimento se deu nas viagens de Goethe para a Itália e no impacto que seus escritos (sobre poesia e arquitetura clássica) tiveram, principalmente em Weimar, mas também em outras regiões das terras germânicas. Para mais detalhes sobre o assunto e referências sobre o tema, cf., por exemplo, Mainberger, “Remoinho da Tendência”; Eitner, org., *Neoclassicism and Romanticism*; Schiff & Waetzoldt, *German Masters*; e Eisner, *Enlightened Eye*.



**Figura 10.** *Engländer in der Campagna*, Carl Spitzweg, 1845. Óleo sobre papel anexado ao cartão, 40 x 50, in Schiff, Gert & Stephan Waetzoldt, *German Masters of the Nineteenth Century*, 220.



**Figura 11.** *Ruine Eldena mit Hütte bei Greifswald im Mondschein*, Gustav Carus, 1819-20, óleo sobre tela, 43 x 33 cm. In *Wikimedia Commons*.



**Figura 12.** *Goethe in der Campagna*, Johann Heinrich Wilhelm Tischbein, 1787. Óleo sobre tela, 164 cmx206 cm. In *Wikimedia Commons*.

### 3.3.3.3 Os mitos e a antiguidade dos americanos

É importante sublinhar que tanto os estudos textual, imagético, linguístico, botânico e zoológico quanto o estudo arquitetônico de Martius assentaram-se, também, na extração de elementos mitológicos no intuito de acessar a dimensão da antiguidade da ‘raça americana’.<sup>450</sup> Nesse sentido, Martius considerava que o

---

<sup>450</sup> Segundo estudiosos, um dos traços marcantes da cultura germânica do Setecentos e Oitocentos foi o estudo sistemático dos mitos e a centralidade destes, tanto na estruturação de uma ‘grecofilia’, isto é, de uma veneração neo-humanista da Grécia antiga, quanto na fundamentação da formação de uma identidade nacional e de uma memória coletiva, além da persistência de um modo de pensamento confessional e teológico. Trata-se de um período, como argumentam Burton Feldman e Robert Richardson, no qual se deu uma ampliação de foco de interesse na mitologia greco-romana, por vezes na egípcia, para o estudo de outras mitologias encontradas na Índia, na China, na Pérsia, na Escandinávia, na África e no ‘Novo Mundo’. Porém, a despeito desse traço mais geral dos estudos mitológicos, foi nas terras germânicas, sobretudo em finais do Setecentos e ao logo do Oitocentos, que se desenvolveu uma alta crítica sobre o

conjunto de todo esse material precisava ser examinado a fim de se extrair os ‘sistemas mitológicos’ indígenas, o que apontaria, de maneira mais acurada, para os primeiros povos da América. Em outras palavras, o mito, na visão de Martius, constituía o veículo que levaria o estudioso do presente mais longe nos tempos passados.

De acordo com Martius, parte do procedimento de análise mítica consistiria do exame, confronto e separação dos diversos métodos, traços artísticos e técnicas empregados nas esculturas e nos edifícios das Américas, no intuito de extrair os caracteres de cada estilo arquitetônico e dos sistemas das diversas figuras mitológicas. Relativamente às pinturas e aos monumentos no México, Martius afirmou que muitos veiculavam tradições de períodos mais civilizados, que só tinham chegado até sua época por via de reprodução, em sua maior parte, de caráter mitológico. Já outros eram, evidentemente, mais modernos, referidos a acontecimentos da história dos astecas e de outros povos que, simultaneamente, habitavam no México.<sup>451</sup> “Sem um tal procedimento”, continuou Martius, “será impossível, pela simples comparação do escasso material até aqui acessível, descobrir a verdadeira relação entre os diversos sistemas de culto e de mitologia de povos que, há milênios, desapareceram sem nos legar outros testemunhos da sua vida intelectual.”<sup>452</sup>

Assim, com base na combinação dos estudos de arquitetura e de mitologia, Martius relatou, como exemplo, uma prática ritualística entre os

---

assunto (a partir de áreas como a filologia, a teologia e a filosofia) – que o orientalista Max Müller (1823-1900) chegou a denominar de uma ‘ciência da mitologia’. Para o que se acaba de discutir, cf. Feldman & Richardson, *Rise of Modern Mythology*; Herder, “On Modern Use of Mythology”; Lisboa, *Nova Atlântida*; Marchand, *Down from Olympus*; Mali, *Rehabilitation of Myth*; Dowden & Livingstone, orgs., *Companion to Greek Mythology*; Williamson, *Longing for Myth*; Müller, *Contributions to the Science of Mythology*.

<sup>451</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 554.

<sup>452</sup> Ibid., 555.

astecas, que consistia tanto na realização de sacrifícios humanos nas antigas pirâmides quanto na contagem de tempo. Relativamente aos sacrifícios, Martius considerou que, talvez, não passassem de reminiscências de um canibalismo refinado, certamente desenvolvido sobre os fundamentos de um “culto antigo”, mas que, no período da Conquista, já não representavam senão restos de um sistema extinto e de todo apagado na consciência do povo.<sup>453</sup>

Martius citou, ainda, um caso muito conhecido em sua época, porém, que considerava equivocado do ponto de vista metodológico. Segundo Martius, Lorenzo Boturini Benaduci estaria equivocado sobremaneira ao derivar a mitologia mexicana dos doze principais deuses do Olimpo.<sup>454</sup> Martius não desenvolveu a crítica, apenas mencionou se tratar de uma análise realizada sob o estigma de ideias preconcebidas.<sup>455</sup> Outra prática aventada pelo estudioso bávaro como parte do sistema de crenças na região do México consistia no sistema de contagem das semanas. Neste ponto, a fonte utilizada por Martius foram as obras do jesuíta espanhol José de Acosta. A partir daí, Martius sustentou que tal sistema não era originário dos povos da época da Conquista, mas parecia ser um resto desagregado de uma ciência natural anterior, mal compreendida no século XIX. O mais longe que Martius chegou em sua análise foi a um paralelo entre os mexicanos, no que tangia à sua tradição de contagem e de divisão do ano, e os beduínos no deserto, mas nada que se aproximasse da ciência astronômica dos egípcios.<sup>456</sup>

---

<sup>453</sup> Ibid.

<sup>454</sup> Boturini foi um marco nas crônicas ibéricas do ‘Novo Mundo’, além de catalogador de importantíssimos códices pré-colombianos. Em parte, seus escritos foram inovadores no mundo intelectual espanhol, dada a profunda influência da *Scienza nuova* de Giambattista Vico e suas ideias analíticas sobre mitos, linguagem e religião. Cf. Fernández, *Espejo de la época*.

<sup>455</sup> Ibid. Martius acusou Boturini de ter lido os mitos ameríndios à luz da mitologia grega.

<sup>456</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 556.

Considerados todos esses ângulos, Martius reafirmou sua posição de que a raça americana se afigurava como uma raça efetivamente decaída, vitimada por catástrofes ignoradas.<sup>457</sup> A pressuposição de tal decaimento bem como o detalhado procedimento de recuperação de um pretense passado glorioso do homem americano se assentavam na, relativamente previsível, porém não claramente explicitada, visão dos viajantes europeus das Américas: a busca da Atlântida.<sup>458</sup>

No encaminhamento final de “O Passado e o Futuro do Homem Americano”, Martius postulou que a existência real e anterior de povos altamente civilizados, dos quais poucos vestígios se encontravam, tornava ainda mais cabível a lenda do desaparecimento da Atlântida. Martius acrescentou, com base em seu conhecimento contemporâneo do estado de vida de alguns povos americanos, que a degradação daquele estágio ideal em direção ao

---

<sup>457</sup> Ibid., 557.

<sup>458</sup> Ibid., 558. A título de exemplo de permanência da Atlântida na geografia imaginária dos europeus, o filósofo Michel de Montaigne (1533-1592) comentou, em seu famoso texto *Dos Canibais*, de 1580, o encontro e a conversa com “um homem que morara dez ou doze anos nesse outro mundo que foi descoberto em nosso século, no lugar onde Villegaignon veio a terra e batizou de França Antártica.” Nicolas Durand de Villegaignon (1510-1571) foi o diplomata e oficial naval responsável pela fundação de um estabelecimento colonial na costa do Brasil. Aquela que Montaigne se refere como França Antártica era, portanto, a colônia francesa estabelecida na região da Baía do Rio de Janeiro. Montaigne faz recurso a Platão e Aristóteles como testemunhos da Antiguidade da existência de uma “grande ilha chamada Atlântida, bem na boca do estreito de Gibraltar, e que tinha mais terras que a África e a Ásia juntas”. Montaigne argumenta que não há “grandes indícios de que essa ilha seja esse novo mundo que acabamos de descobrir”, porém tal espaço mítico se manteve no imaginário europeu até o ponto de Martius tomar esta referência em várias passagens de seus trechos, seja naquele ao qual esta nota se remete, seja em dedicatórias de importantes obras científicas como a sua *Nova genera et species plantarum*, de 1823, na qual recorre ao tropo da Atlântida, citando, em grego, diálogo de Crítias, em Platão, como referência simbólica para as terras brasileiras. Sobre a busca da Atlântida ou a sua permanência no imaginário europeu, cf., por exemplo, Montaigne, *Ensaíos*, 139-57; Holanda, *Visão do paraíso*; Guimarães et al., *Atlântida*; Costa, *Mundo latino*; Gutlich, *Arcádia nassoviana*.

contemporâneo, provavelmente, tivesse ocorrido de forma heterogênea nas diversas regiões das Américas.<sup>459</sup>

#### **3.3.3.4 Por que decaiu a ‘raça americana’?**

Martius estava convencido de que a raça americana não estava mais em seu primeiro estágio. Restava-lhe, então, a complexa questão relativa à amplitude e ao alcance do decaimento e, principalmente, a razão da suposta degeneração que, para ele, permanecia “envolta na noite de milênios silenciosos”:

“Ter-se-á dado o caso de que toda a humanidade americana, alguma vez tivesse estado no mesmo grau de civilização que aqueles povos míticos do Peru e do México? Ou havia já, desde milhares de anos as mesmas grandes diferenças de civilização? Como e quando se estendeu, sobre este grande continente e suas inúmeras ilhas, esse elevado ou superior estado de cousas e de homens? E como e de que parte iniciou-se e desenvolveu-se este estado superior que, lenta mas de modo seguro, substituiu este estado superior e faz decair o continente inteiro, transformando-o numa terra de desumanos horrores e de degeneração completa? Estas e outras muitas interrogações semelhantes acodem-nos ao espirito quando contemplamos os tristíssimos quadros da humanidade americana.”<sup>460</sup>

Martius recorreu, não pela primeira vez, a elementos cósmicos e geológicos para explicar uma possível catástrofe que teria acometido o continente americano. Nesta instância, o estudioso bávaro rejeitou, por

---

<sup>459</sup> Cf., por exemplo, “Ethnographia da America”.

<sup>460</sup> Ibid., 557.

eliminação, a teoria gradualista de transformação da vida no continente americano, para assumir uma visão catastrofista.<sup>461</sup> Como evidências para tal argumento, Martius afirmou:

“Em países que se estendem sobre sistemas vulcânicos tão poderosos, é bem possível terem-se produzido fenômenos naturais que de um momento para outro destruíssem os homens, deixando intacto os seus monumentos e, por efeito das convulsões de um terremoto extensíssimo: podia ter-se aberto o solo, de onde, por milhares de fendas saíssem vapores sulfurosos ou ácido carbônico em tal quantidade e com tal rapidez que a população inteira perecesse na catástrofe. Ai não havia fuga possível para os altos nem para as baixadas que pudesse salvar a gente, e meia hora de permanência destes gases mortíferos teria sido suficiente para consumir o sacrifício”.<sup>462</sup>

---

<sup>461</sup> Há um amplo debate no contexto das teorias geológicas, no Setecentos, e, principalmente, no Oitocentos – derivadas, por exemplo, de teorizações cosmológicas, de investigações minerais, das práticas de coleta da história natural, da exegese bíblica e das tradições de mineração no continente – que colocavam de um lado uma visão catastrófica, portanto, repentina, da formação da terra e, de outro, uma visão gradualista ou uniforme de formação do mundo natural. Na primeira visão, sustentada por estudiosos como o francês Georges Cuvier e um dos alunos de Martius em Erlangen, Louis Agassiz (1807-1873), as características da terra seriam mais bem explicadas pela ocorrência de eventos violentos e de larga escala que teriam ocorrido em um período de tempo relativamente curto. Nesse sentido, por exemplo, a extinção de determinado animal, ou grupo deles, poderia ser explicada por um massivo desastre natural. Por outro lado, a visão gradualista ou uniforme, sustentada por estudiosos como o escocês Charles Lyell (1797-1875), cuja obra, *Principles of Geology*, publicada entre 1830 e 1833, teria exercido, segundo James Secord, profunda influência sobre a própria visão de uma “economia da natureza” em Charles Darwin. Lyell defendia que a maioria dos recursos na superfície da terra teria sido formada por processos geológicos lentos e contínuos, e não por eventos catastróficos repentinos. Há uma extensa literatura sobre o tema, cf., por exemplo, Secord, “Introduction”; Secord, *Controversy in Victorian Geology*; Gonçalves, “James Hutton”; Rudwick, *Bursting the Limits*; Rudwick, *New Science of Geology*; Rudwick, *Georges Cuvier*; e Rossi, *Sinais do Tempo*.

<sup>462</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 559.

Que fenômenos mortíferos teriam sido estes, que teriam causado a ‘destruição de tantos povos’? Se fossem “terremotos, queda de montanhas, erupção de gases venenosos, enchente tempestuosa, ciclone e outros”, afirmou Martius, “é uma questão sobre a qual nem hipóteses quero formular”. De maneira geral, Martius falou de “forças naturais e demoníacas”, que teriam atuado sobre “a humanidade americana”,<sup>463</sup> e “apagado a memória da raça, e a paralisado, pouco a pouco, até que todas as forças das almas caíssem finalmente no idiotismo e na morte intelectual”<sup>464</sup>.

É importante sublinhar que Martius iniciou enunciando: “Eles não têm história.”<sup>465</sup> Esta simples frase, se tomada isoladamente de seu contexto, poderia servir de fundamento para o argumento de que Martius ainda concordava com a ideia rousseauiana de que, de fato, as Américas não tinham história, apenas natureza, como o estudioso bávaro tinha acreditado durante algum tempo. Porém, concluiu Martius: “[...] à semelhança do indivíduo que teve a desgraça de perder a memória”. Nesse sentido, a posição mais clara do estudioso bávaro, em discordância com os cânones educacionais europeus, era a de que a ausência aparente de história se devia, em última instância, à perda da memória, e não ao fato de esses povos serem inerentemente pré-históricos, ou estarem em ‘estado de natureza’.

Ainda em busca de razões para o suposto decaimento da raça americana, Martius apelou para a classificação geral da humanidade de Blumenbach para comparar o ‘homem americano’ às demais raças. Assim “[...] que diferença entre os nômadas semisselvagens da *Ásia central*, Beduínos da *África* e o habitante cheio de vivacidade da *Polinésia* e estes autóctones americanos, mudos,

---

<sup>463</sup> Ibid.

<sup>464</sup> Ibid.

<sup>465</sup> Ibid.

monossilábicos e mergulhados em sonhos tristes, incapazes dos menores sentimentos da alma!”<sup>466</sup>.

Martius recorreu, ainda, a explicações relacionadas ao entendimento biológico de hereditariedade do período, que equacionavam raça, sangue e civilização. Assim, entendia que algumas misturas de sangue, ou de raça, eram piores do que outras. Foi nesse sentido que o estudioso bávaro disse que a civilização europeia tinha contribuído para a exterminação da ‘raça americana.

<sup>467</sup> “Em prova disso,” argumentou Martius:

“[...] há o fato de que jamais se viu uma família de puro sangue americano, no meio de imigrantes brancos ou mestiços, se tivesse conservado até a quarta ou quinta geração sem se extinguir, como se tivesse sido envenenada pelas emanções da civilização e, nota-se além disso, que os próprios descendentes mestiços, que em inúmeros matizes se originaram da união dos americanos com outras raças, não acompanham em força intelectual nem em produtividade ou resistência física os mestiços das demais raças.”<sup>468</sup>

---

<sup>466</sup> Ibid., 560. Grifo nosso.

<sup>467</sup> Sobre o tema da mistura de raça/sangue no período, Renato Mazzolini, por exemplo, observa que indagações como: “o que acontece quando indivíduos pertencentes as mesmas populações se misturam e têm descendentes? E como os descendentes vão apresentar quando a mistura prosseguir por gerações?” só foram concebíveis durante as últimas décadas do Setecentos, quando naturalistas, trabalhando na ‘história natural do homem’, introduziram, neste campo de estudo, o próprio conceito de ‘raça’ para denotar uma entidade biológica estável. Para uma discussão sobre as relações históricas entre o conceito de raça, pureza e mistura e sangue, hierarquia social e sangue, sobretudo na dinâmica das interações coloniais entre a Ibéria e América espanhola, cf. Müller-Wille, “Linnaeus and Four Corners”, Cole et al., orgs., *Cultural Politics of Blood*; Martínez, *Genealogical Fictions*; Beltrán, “Hippocratic Bodies”.

<sup>468</sup> Ibid.

Martius ainda aludiu ao que denominou de “qualidades somáticas” como outro entre os vetores da suposta decadência da raça americana. Nesse sentido, o estudioso bávaro argumentou: “Sabe-se que a fecundidade das mulheres americanas nunca foi considerável e diminui cada vez mais, mesmo nos lugares onde vivem em sociedade mais numerosas sem contato algum com os europeus”. Além disso, Martius abordou a relação do “temperamento” da raça americana no contexto da reprodução sexual. O macho, segundo Martius, “[...] um sonhador selvagem, indolente e obstinado; ela, uma coquete frívola e leviana. Que mísera sociedade quando um tipo como este se manifesta na totalidade de um continente.”<sup>469</sup>

Assim, para Martius, em poucos séculos, o “último dos americanos deitar-se-á para morrer”<sup>470</sup>. Toda a população “nativa do continente definha e outra raça, que relativamente pouco sangue americano traz nas veias, empolgará o domínio daquela bela e fértil porção da terra onde os indígenas há bem pouco dominavam exclusivamente”<sup>471</sup>. Martius considerava que, em uma civilização, cada geração legava para a seguinte dois elementos fundamentais: “sangue e espírito”. Na compreensão do estudioso bávaro, nenhuma geração iria legar o “homem vermelho”. Dessa maneira, retomou a chamada do texto aqui em análise – “O Passado e o Futuro do Homem Americano” – para concluir que o passado havia perdido e que o futuro não existiria.<sup>472</sup>

Referindo-se, novamente, ao papel da Europa no “aceleramento da catástrofe” dos americanos, Martius dividiu os europeus em germânicos e latinos. De acordo com ele, os germânicos poderiam “assistir a este espetáculo sem ter de que se censurar”, uma vez que, em “relação ao Novo mundo, os

---

<sup>469</sup> Ibid., 561.

<sup>470</sup> Ibid.

<sup>471</sup> Ibid.

<sup>472</sup> Ibid.

mesmos trazem o destino da paz, da consolidação da ordem social e da ciência”, ao contrário dos latinos, que “produziram as feridas da América”. A autoimagem de Martius em relação aos germânicos é a de uma “sementeira”, um povo “destinado para explorar o Novo Mundo no interesse espiritual e alargar esses interesses”, pois, “nós alemães, mesmo sem colônias, temos uma só propriedade *in partibus*, o campo do espírito”.<sup>473</sup>

Sintetizando, as considerações tecidas anteriormente revelam a complexidade epistêmica em que se enquadrava a ‘raça americana’ na história natural de Carl von Martius: ramos, ruínas, estratos, só para citar os principais tropos apropriados por Martius do amplo campo da história natural para caracterizar tanto o estado quanto o sentido, ou o conceito, de ‘raça americana’. Dentro deste marco conceitual, convém sinalizar alguns pontos fundamentais: a ‘raça americana’ não estava, segundo Martius, em seu estado primevo, portanto, divergindo dos cânones educacionais da Europa do Setecentos, mas tinha degenerado a partir de um ‘passado profundo’ e ‘mítico’, isto é, tratava-se de uma ‘raça’ antiquíssima.

As evidências de tal antiguidade seriam: (a) a domesticação de plantas e animais, (b) as ruínas dos monumentos na América, (c) os vestígios de leis observadas entre os povos indígenas, discutidos no capítulo 2, e (d) os vestígios de uma religiosidade profunda, que são discutidos nos capítulos 4 e 5. Com base nessas evidências, Martius chegou à sua conclusão fundamental: a ‘raça americana’ era apenas a ruína de um passado glorioso e profundo. Martius especulou acerca das causas de tal degeneração: (1) estaria na própria natureza da raça; 2) ou seria efeito de transformações geológicas, que poderiam ter sido cataclísmicas/catastróficas ou processuais/graduais.

---

<sup>473</sup> Ibid.

Além do mais, naquele passado, mítico e profundo, os povos americanos haviam tido conhecimento pleno da natureza, uma magia natural, reconhecível a partir de práticas como a 'bruxaria'. Finalmente, o estudo das línguas, das plantas e dos mitos desses povos constituía o veículo para se alcançar tal conhecimento. Esse é o assunto do próximo capítulo.

# **CAPÍTULO 4**

## **SOBRE ESPIRAIS E FENÔMENOS PRIMEVOS**

Como discutimos nos capítulos anteriores, von Martius mudou de ideia em relação ao estatuto da 'raça americana'. Ela não estava mais em 'estado de natureza'. Resta saber se tal inflexão no pensamento do estudioso bávaro teve algum desdobramento sobre a sua ciência. Em outras palavras, resta entender como Martius articulou 'vestígios' dos saberes da raça americana – capturáveis pelo estudo das línguas, dos mitos e da cultura material americana (de onde o estudioso extraiu a imagem da espiral) – com a sua visão *Naturphilosophie* do universo (de onde ele derivou o conceito de fenômenos primevos). Conseqüentemente, nos resta entender como tal articulação, entre a experiência vivida nas 'ruínas' e o arcabouço romântico, se traduziu para a sua prática e conceitualização da ciência, tanto na botânica quanto na 'história natural do homem'.

## PARTE I

### A 'tendência espiral' das plantas e a tendência romântica de Martius

#### 4.1. Da espiral indígena à espiralidade da natureza

Durante sua viagem ao longo da bacia amazônica, Martius identificou diferentes versões de uma figura particular, a espiral, presente ao longo das margens do Rio Solimões e inscrita em objetos da cultura material dos indígenas da região. Como veremos, a espiral viria a se tornar um emblema altamente indicativo de sua visão sobre o 'saber selvagem', enraizado em uma dimensão ideal da natureza e que teve conseqüências para as elaborações de Martius sobre o conceito de 'tendência espiral' no reino vegetal.

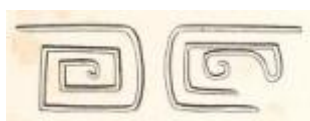
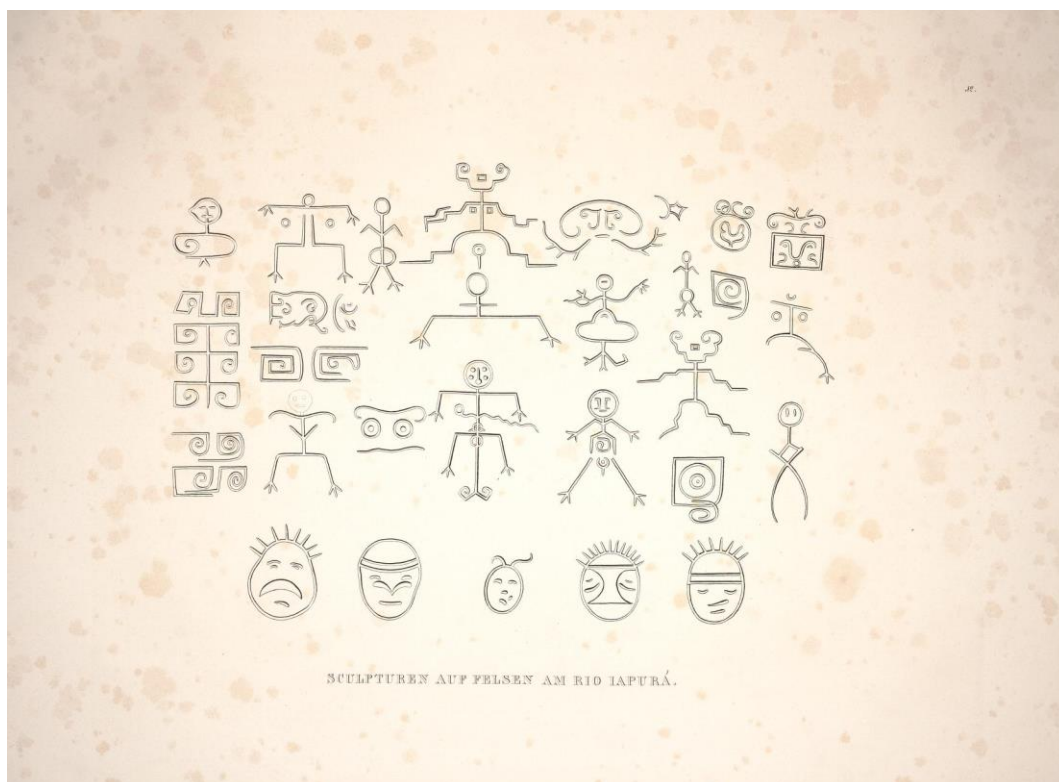
A primeira menção à espiral e ao seu caráter emblemático se deu na ocasião da viagem de Martius pelo Rio Solimões, mais particularmente, por um de seus afluentes da margem esquerda, o Rio Japurá (Fig. 13, 14 e 15).



**Figura 13.**  
Esculturas indígenas na  
margem do Rio Japurá  
(Martius, *Genera et species  
palmarum*)



**Figura 14.** Recorte de imagem com desenhos rupestres na margem  
do Rio Japurá. Note-se particularmente as espirais inscritas. (Martius, *Genera  
et species palmarum*)



**Figura 15.** Esculturas indígenas no rochedo da margem do Rio Japurá.<sup>474</sup>

Ao longo do Japurá Martius se deparou com diversas inscrições rupestres e esculturas, algumas representando a figura da espiral:

“Desde que nos achávamos no Solimões, não raro nos apareciam pinturas feitas com tinta desses barros, pelos índios, nas portas das cabanas, nas canoas, nos remos, e semelhantes objetos. São muito grosseiras, executadas amiúde em pincel, com o dedo ou pedacinho de pau. Toda sorte de arabescos,

<sup>474</sup> Martius, *Atlas*, 32.

figuras toscas de homens e de animais, são objetos dessas primitivas tentativas de arte. O que entre elas mais surpreendia, era a *contínua repetição* de uma figura, que, entre toda a diversidade de coisas ao alcance *da fantasia* desses seres da natureza, era constante. É uma *espiral de mais ou menos curvas dentro de um quadrado, e ligada a um dos lados do mesmo*. Mais tarde observei esta mesma figura nas lajes de pedra às margens do Japurá. A significação de um desenho tão geralmente espalhado não me pode ser explicada por nenhum dos índios, e eu vejo neles apenas um arabesco que eles continuam a empregar com o apego ao acostumado peculiar a sua raça. Talvez a figura *queira imitar os redemoinhos produzidos pelas remadas na água ao longo da igara*, ao menos acho-lhe maior semelhança com isso, e o olhar dessa *gente anfíbia*, volvido para baixo e cativado pelo surpreendente e *contínuo movimento das águas*, talvez fosse estimulado à imitação<sup>475</sup>.

Mais adiante, na altura do Alto Japurá, Martius percorreu novamente:

“[...] encontra-se aqui aquela já citada acima; um ou *diversos quadrados aproximados uns dos outros, nos quais corre uma linha em espiral*. As pinturas, feitas pelos índios modernos nas suas *cuias*, nas *portas* das suas *cabanas*, nos *remos* etc., apresentam as *mesmas espirais* dentro dos quadrados [...]”<sup>476</sup>

Em ambos os trechos, a atenção de Martius recaiu diretamente sobre a representação dos indígenas do mundo natural por meio de traços artísticos e com base na fixação de tais representações, nomeadamente a espiral, em

---

<sup>475</sup> Martius, *Viagem*, III: 172. Grifo nosso.

<sup>476</sup> *Ibid.*, III: 250. Grifo nosso.

utensílios e espaços vitais da cultura material indígena. Na presente etapa da nossa análise, há o risco de perdermos de vista o *conteúdo* da fala de Martius, se sucumbirmos à tentação de simplesmente criticar a caracterização pejorativa da arte indígena como “uma primitiva tentativa de arte”.<sup>477</sup> Todavia convém notar que – para além de comparações civilizacionais – o interesse maior de Martius parece ser o *significado* daquele símbolo e sua relação profunda com a visão de mundo de seus produtores.<sup>478</sup>

A relação aventada por Martius entre a espiral, “tão geralmente espalhada” entre as populações ao longo da bacia amazônica, e os fenômenos de “redemoinhos produzidos pelas remadas na água ao longo da igara”<sup>479</sup> é sintomática dessa busca – por intermédio da conceitualização indígena da natureza – por representações que pudessem ser inseridas na própria compreensão de mundo do estudioso bávaro – lembrando que Martius ainda *inquiriu* os indígenas sobre tal significado, mas não obteve resposta. A profundidade dessa relação fenômeno-símbolo parece ter reverberado diretamente sobre o que Martius veio a denominar de “tendência espiral” na natureza e que Goethe qualificou como ‘lei da natureza’.<sup>480</sup>

Uma das possíveis derivações de uma realidade de forma espiralada, inscrita no próprio tecido do universo e representada pelos ‘filhos da selva’, foi empregada por Martius em seus trabalhos como, por exemplo, em *Historia*

---

<sup>477</sup> Ibid., III: 172.

<sup>478</sup> Assim, Martius deu fortes inícios de utilização do conceito de *Volksggeist* – o ‘gênio’, caráter ou índole de um povo –, um conceito cujas raízes são traçáveis aos trabalhos de Herder. Trata-se de um tipo de essência psicológica unificada e compartilhada por todos os membros de um povo, além de ser a força motora de sua trajetória histórica. Sua expressão mais pura se encontraria na resultante psicológica de um povo, expressa em sua língua, mitologia, religião e costumes. Para uma ampla discussão do tema, cf. Stocking, org., *Volksggeist as Method*.

<sup>479</sup> Martius, *Viagem*, III: 172.

<sup>480</sup> Eckermann, 219.

*naturalis palmarum*, publicado em 1823, ao qual Karl Alexander von Martius (1838-1920), filho de Martius, se referiu como contendo uma primeira menção do que denominou de “doutrina da tendência espiral”. Mais tarde, segundo Alexander Martius, seu pai teria apresentado uma versão mais elaborada em uma reunião de naturalistas e médicos alemães em Berlin, em 1828.<sup>481</sup>

#### **4.1.1. Goethe e Martius em torno da espiral ou a espiralidade como ‘lei’**

Goethe foi, provavelmente, o principal interlocutor de Martius relativamente ao conceito de tendência espiral. Os interesses estéticos e científicos de Goethe já apontavam, no final do Setecentos, para um interesse no significado de linhas oscilantes, em suas diferentes configurações, entre elas, as espirais.<sup>482</sup> A ideia da espiral, de fato, transparece em um de seus principais trabalhos botânicos, *A Metamorfose das Plantas*, de 1790:

“Que as partes sexuais da planta, tal como as restantes partes, sejam produzidas pelos *vasos em espiral* é o que está estabelecido de maneira indubitável, através de observações microscópicas. Daqui tiramos um argumento a favor da identidade interior das diferentes partes da planta que, até aqui, nos apareceram sob formas tão variadas.”<sup>483</sup>

Os ‘vasos em espiral’ mencionados no texto tinham uma importante função. Tratava-se de vasos condutores nas plantas, tendo recebido esse nome por causa de sua característica forma de rosca. Eram considerados o elemento

---

<sup>481</sup> Martius, *Goethe und Martius*, 16.

<sup>482</sup> Mainberger, “Remoinho”, 204.

<sup>483</sup> Goethe, *Metamorfose*, 46. Grifo nosso.

que produzia todas as partes da planta, inclusive as reprodutoras, ou seja, as flores. Dessa forma, garantiam identidade às várias partes diferentes, aparecendo “como molas elásticas” que proviam, “em sua máxima potência”, a contração (*Kontraktion*). Os vasos de suco, por sua vez, proviam o processo contrário, a extensão (*Extension*).<sup>484</sup> Ou seja, havia duas ordens de vasos, que exerciam funções complementares. Da alternância dessas funções, isto é, do revezamento entre distensão e contração, originavam-se – a partir da semente, passando pela flor, até chegar ao fruto – todos os momentos da reprodução de plantas de ambos os sexos. Tratava-se de um e o mesmo órgão em todos os diversos elementos da planta, mas, ‘metamorfoseado’, denominado de ‘folha’.

Por conseguinte, pedúnculo, sépala, pétala, estame etc.: todos seriam metamorfoses da folha. Eram essas distintas configurações da folha que Goethe veio a denominar, no ensaio *Über die Spiraltendenz der Vegetation 1830-31*, de “tendência-espiral”<sup>485</sup>. Goethe incluiu, sob essa rubrica, todas as possíveis formas de rosca e de espiral: os já citados vasos condutores, a disposição das folhas no ramo, a direção do crescimento, formações espiraladas nos brotos, como ocorre nas gavinhas da videira etc.<sup>486</sup>

Como foi discutido no capítulo 1, Martius estava alinhado à constelação romântica, da qual Goethe era, talvez, o principal astro. O estudioso bávaro tanto trocou cartas quanto se encontrou pessoalmente com Goethe. E, mais importante para a presente análise: ambos discutiram o conceito de espiralidade na natureza. Goethe havia lido as publicações de Martius, sobretudo *Historia naturalis palmarum*, de 1823, na qual, como mencionado, o estudioso bávaro havia esboçado os primeiros contornos do conceito de tendência espiral. O

---

<sup>484</sup> Mainberger, 207.

<sup>485</sup> Ibid.

<sup>486</sup> Mainberger, 206.

estudioso de Weimar também havia lido os ensaios de Martius, publicados em 1828 e 1829, em *Isis* – importante periódico editado por Lorenz Oken entre 1816 e 1848 -,<sup>487</sup> e ficado profundamente interessado na ‘descoberta’ do arranjo espiralado das folhas em torno de um eixo comum.<sup>488</sup>

No mesmo ano da publicação de *Historia naturalis palmarum*, Martius, em missiva endereçada a Goethe, de 23 de outubro de 1823, apresentou uma série de características morfológicas das palmeiras, indicando a existência de uma ‘tendência espiral’:

“Todas as folhas da palmeira derivam de um único broto simples da folha, igualmente se observa nelas claramente a *tendência espiral*, como pode ser visto na expressão do ciclo anual da terra em cada broto simples. As folhas da palmeira não podem, portanto, ser produzidas do zero quando são plantadas [...] A disposição das folhas no eixo principal segue a *lei da espiral*.”<sup>489</sup>

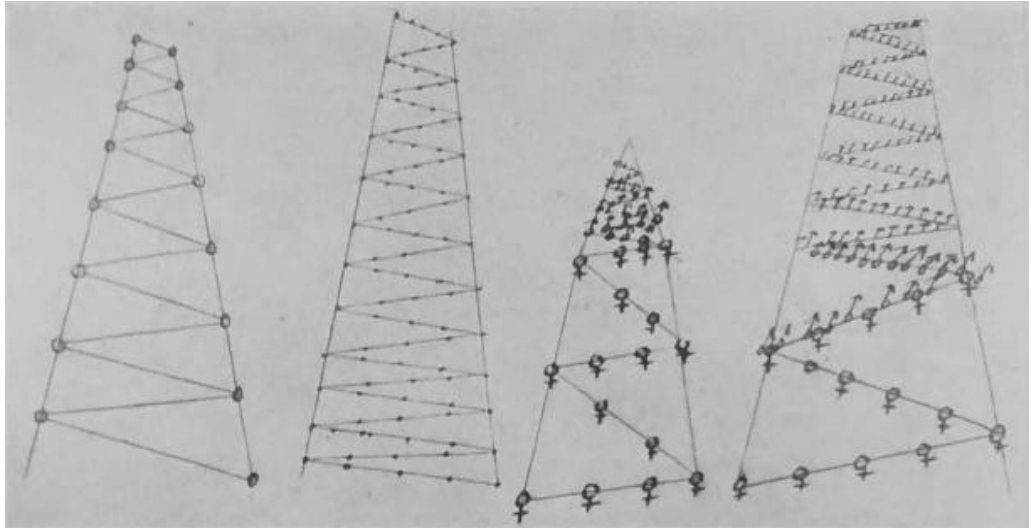
Na mesma carta, além dos comentários apresentados, Martius anexou uma representação visual da tendência espiral (Fig. 16):

---

<sup>487</sup> Brain, *Hans Christian*, 183. Os ensaios foram compilados a partir de minutas de palestras de Martius em Berlim e Munique. Cf. Holland, *German Romanticism*, 50.

<sup>488</sup> Mainberger, 216.

<sup>489</sup> Martius para Goethe [23.10.1823]. Martius, *Goethe und Martius*, 36. Tradução de Silvia Waisse. Grifo nosso.



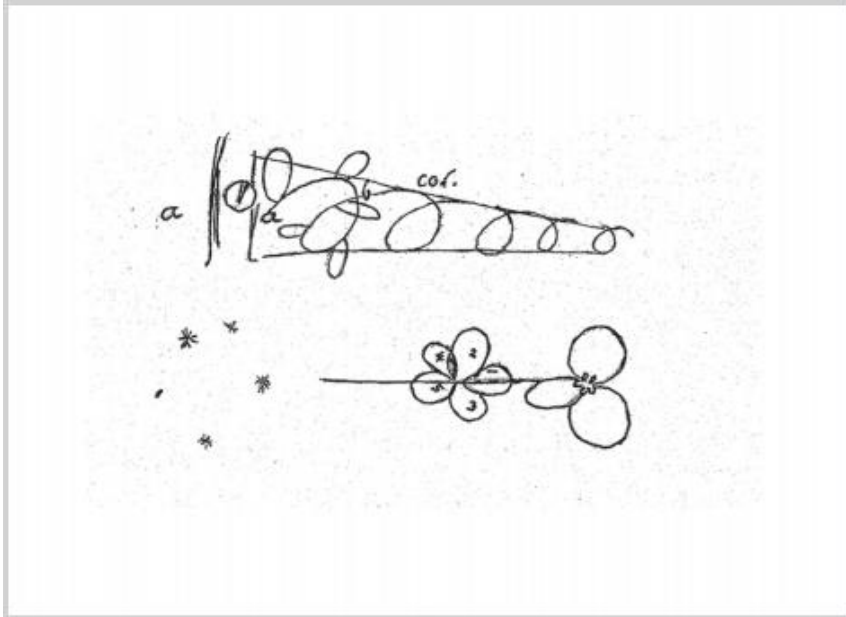
**Figura 16.** Recorte da carta de Martius a Goethe.<sup>490</sup>

Essa não foi a única representação da tendência espiral. Martius criou, ainda, outro esboço para ilustrar a disposição das folhas de uma planta no ramo, ordenadas de modo espiralado. Esses esboços (Fig. 17 e 18) são diagramas, isto é, instrumentos visuais de trabalho, representativos do desenvolvimento, assim como meios de comunicação do pensamento sobre a espiralidade [*Spiralität*] na natureza. Martius também enviou a Goethe uma maquete tridimensional do crescimento espiralado das folhas: feita de arame, tecido, couro, papelão e papel; com ela, podia se reproduzir diversas variantes da ordenação das folhas (Fig. 18).<sup>491</sup>

---

<sup>490</sup> Martius, *Goethe und Martius*, 36

<sup>491</sup> Mainberger, 212.



**Figura 17.** Esboço diagramático da tendência espiral.<sup>492</sup>

**Figura 18.** Maquete tridimensional indicando o crescimento espiralado das folhas.<sup>493</sup>



<sup>492</sup> Ilustração extraída de Mainberger, 212.

<sup>493</sup> Ilustração extraída de Mainberger, 212.



Nos anos seguintes, o interesse de Goethe por tal 'lei' aumentou vertiginosamente.<sup>496</sup> É sobretudo relevante, nesse sentido, delimitar a diferença entre a espiral como característica, ou forma, identificável no mundo natural, já presente em *A Metamorfose das Plantas*, de 1790, e a espiralidade como 'tendência' ou, nas próprias palavras de Martius, como 'lei', que Goethe veio a incorporar em seus escritos apenas a partir do início da década de 1830. O protagonismo explicitamente atribuído por Goethe a Martius se dá no segundo caso.

De fato, estudiosos de Goethe argumentam que o poeta de Weimar tomou as formulações do estudioso bávaro sobre a disposição das folhas e as combinou com suas próprias reflexões em torno ao assunto.<sup>497</sup> Ressalta-se que, partindo da cronologia das publicações e do contato com Goethe, é possível inferir que, embora a identificação de estruturas espiraladas já estivesse presente em *A Metamorfose das Plantas*, de 1790, foi apenas em *Über die Spiraltendenz der Vegetation 1830-31* – após os encontros com Martius e a publicação do estudioso bávaro sobre o assunto – que Goethe as tratou como teoria. Dito de outra forma, os trabalhos de Martius teriam levado Goethe a adotar a ideia de uma tendência espiral ativa nas plantas. Como desdobramento, os vasos espiralados, abordados por Goethe desde 1790 como uma função definida e delimitada, passaram, a partir das formulações de Martius, a ser interpretados como a *manifestação/instanciação* mais conhecida de uma tendência geral.<sup>498</sup>

Ressaltamos, ainda, que um dos mais vívidos testemunhos do fascínio que o conceito de espiralidade na natureza exerceu no principal interlocutor de

---

<sup>496</sup> Cf., por exemplo, Brain, *Hans Christian*; e Holland, *German Romanticism*.

<sup>497</sup> Mainberger, 208. Holland, 50-1.

<sup>498</sup> Mainberger, 217.

Martius sobre a assunto advém das conversas do próprio Goethe com o escritor e poeta germânico Johann Peter Eckermann (1792-1854). A seguir, alguns trechos fortemente indicativos da posição de Goethe.

Em 6 de outubro de 1828, Eckermann comentou, citando Goethe:

“Jantou com Goethe, em companhia do Senhor von Martius, que está aqui há alguns dias e que falou com Goethe sobre assuntos botânicos. [A conversa se deu] especialmente [sobre] a *tendência espiral das plantas*, sobre a qual o Senhor von Martius fez importantes descobertas, [as quais] transmitiu a Goethe, para quem elas abrem um novo campo. Goethe aparentava aceitar a ideia do amigo com uma espécie de ardor juvenil. ‘Para a fisiologia das plantas’, disse ele, ‘muito é ganho por ela. *A nova descoberta da tendência espiral é completamente compatível com a minha doutrina da metamorfose; [que] foi encontrada no mesmo caminho, todavia [a tendência espiral] é um passo considerável no avanço da mesma*’”.<sup>499</sup>

Em 27 de janeiro de 1830, Eckermann comentou:

“Eu jantei muito feliz com Goethe. Ele falou com amplo elogio do Sr. von Martius. ‘Sua *descoberta da tendência espiral*, disse ele, ‘é da maior importância. Se eu tivesse algo mais a desejar dele, seria que defendesse o seu *fenômeno primitivo* descoberto (*Urphänomen*) com tenaz ousadia, e [que] tivesse a coragem de *anunciar tal fato como uma lei [...]*’”.<sup>500</sup>

---

<sup>499</sup> Eckermann, *Conversations of Goethe*, 75-76. Grifo nosso. Esta narrativa é um suplemento contido na edição inglesa, que não aparece na versão em português. Tradução de Raphael Uchôa.

<sup>500</sup> Eckermann, 219. Grifo nosso. Tradução de Raphael Uchôa.

Em 15 de julho de 1831, Eckermann comentou:

“Um momento com Goethe [...] Eu o encontrei ocupado em estudos relativos à *tendência espiral das plantas*; [uma] nova descoberta, na sua opinião, que será defendida de maneira excelente, e que exercerá uma grande influência sobre a ciência. 'Não há nada', disse ele, 'além do prazer que o estudo da natureza produz. Seus segredos são de uma profundidade insondável, mas é-nos concedido que os olhemos mais e mais, e o próprio fato de que ela permaneça insondável finalmente nos encanta perpetuamente para nos aproximar dela novamente, e [para] sempre buscarmos novas luzes e novas descobertas’.”<sup>501</sup>

No relato de 27 de janeiro de 1830, Eckermann mencionou o conceito de *Urphänomen*, ou fenômeno primevo, segundo o qual haveria uma forma originária, a partir da qual todas as plantas (e todos os animais) haviam se originado.<sup>502</sup> Nesse registro, o poeta de Weimar deixou transparecer o desejo de que o estudioso bávaro assumisse, com ousadia, tal fenômeno e que tivesse a coragem de expressar como ‘lei’ aquilo que, para ele, era um fato. Isto é, para Goethe, parecia não restar dúvidas de que a tendência espiral era uma lei da natureza (em 1830, Goethe tinha 81 anos e Martius, 36). O que restaria, e Goethe apostou que Martius faria, seria postular tal ‘lei’ como parte de um fenômeno mais amplo e primordial: um *Urphänomen*.

Estudiosos de Goethe caracterizaram o conceito de *Urphänomen* como o processo de intuição de uma unidade original, um fenômeno arquetípico, uma coisa concreta a ser descoberta no mundo das aparências, no qual significado e

---

<sup>501</sup> Eckermann, 480. Grifo nosso. Tradução de Raphael Uchôa.

<sup>502</sup> Schmitt, “Phýsis Grega”, 218.

aparência, palavra e coisa, ideia e experiência coincidiriam.<sup>503</sup> As principais formulações do estudioso de Weimar foram explanadas em sua obra *Teoria das Cores*, de 1810, sobretudo nos parágrafos 175 e 177:

“Em geral, os eventos que tomamos conhecimento através da experiência são simplesmente aqueles que podemos categorizar *empiricamente* após algumas observações. Essas categorias empíricas podem ser incluídas em categorias científicas que levam a *níveis ainda mais altos*. No processo, nos familiarizamos com certas condições necessárias para o que se *manifesta*. A partir deste ponto, tudo se encaixa gradualmente sob *princípios e leis superiores revelados não à nossa razão* por meio de *palavras e hipóteses*, mas à nossa *percepção intuitiva (Anschauung)* através dos fenômenos. Chamamos esses fenômenos de *Urphänomen* porque *nada mais elevado se manifesta no mundo*; esses fenômenos, por outro lado, possibilitam a descida, da mesma forma que ascendemos, *indo passo a passo do Urphänomen até a ocorrência mais mundana de nossa experiência cotidiana*.<sup>504</sup>

Goethe continuou:

“Mas mesmo onde encontramos tal *Urphänomen*, surge um problema adicional quando nos recusamos a reconhecê-lo como tal, quando buscamos algo mais por trás e acima dele, apesar do fato de que é aqui que devemos reconhecer o *limite de nossa percepção*. É apropriado para o cientista natural deixar o *Urphänomen* intocado em seu repouso eterno e para o filósofo

---

<sup>503</sup> Eisner, *Enlightened Eye*, 299; Foster, “Goethe and Auge”, 96; Arendt, “Introduction”, 12; Agambem, *Potentialities*, 156.

<sup>504</sup> Goethe, *Theory of Colours*, 71-2. Grifo nosso. Tradução de Raphael Uchôa.

aceitá-lo em seu domínio. Lá ele descobrirá que um material digno de mais reflexão e trabalho lhe foi dado, não em casos individuais, categorias gerais, opiniões e hipóteses, mas no básico e no *Urphänomen*.<sup>505</sup>

*Urphänomen* é, nesse sentido, um caso no limiar entre natureza e percepção humana. Todavia um limiar que, necessariamente, conduz os sentidos humanos para além do mundo das aparências, isto é, para o domínio da significação. A apreensão de tal fenômeno seria, para Goethe, condição necessária para o entendimento do mundo natural, e sua existência seria o próprio ponto de partida do entendimento científico. Não se tratava de mera abstração. De fato, a experiência física com o objeto, sua observação e contemplação seriam, para o estudioso de Weimar, condições necessárias para se apreender o fenômeno primevo.

Por conseguinte, a determinação de tal fenômeno marcaria o ponto nodal no desenvolvimento de uma ciência. O processo de transição entre observação/contemplação do objeto e a reflexão sobre ele seria mediado por certo *aperçu*,<sup>506</sup> que permitiria um salto para a representação abstrata apropriada de um ‘todo complexo’ na forma de um arquétipo. Após esse salto, o desenvolvimento da ciência tomaria a forma de desdobramento do que já estava em potencial no fenômeno primevo. Na prática, desta perspectiva, o estudioso poderia inventar – e Goethe mesmo procurou fazê-lo – uma variedade de plantas a partir de sua *Urpflanze*, um tipo de *Urphänomen*.

---

<sup>505</sup> Goethe, *Theory of Colours* 73-4. Grifo nosso. Tradução de Raphael Uchôa.

<sup>506</sup> “*Aperçu*” não apenas como uma ideia, ou uma hipótese mecanicamente elaborada, mas como uma percepção de grau máximo. Trata-se de uma ação intrinsecamente transcendental, uma vez que significava, para Goethe, enxergar – através de um conjunto de fenômenos – um nível mais elevado ou mais elementar da ‘verdade’. Para mais comentários sobre o tema, cf., por exemplo, Sepper, *Goethe contra Newton*; Purdy, org., *Goethe Yearbook*; Safranski, *Goethe*.

Conseqüentemente, tendo adquirido tal conceito, os vários desdobramentos do fenômeno primevo seguiriam por necessidade. Em resumo, a ideia de Goethe sobre a ciência se traduziria da seguinte forma: observação e reflexão seriam passos fundamentais na aquisição do fenômeno primevo. Deste começo simples e abstrato, se desdobraria tudo o que pudesse seguir necessariamente por 'leis'. Portanto, foi a esse ponto, ou estágio epistêmico, que Goethe entendeu que Martius havia chegado com sua teoria da espiralidade na natureza. Retomando as palavras do autor de *Fausto*: "Se eu tivesse algo mais a desejar dele, seria que defendesse o seu fenômeno primitivo (*Urphänomen*) descoberto com tenaz ousadia, e [que] tivesse a coragem de anunciar tal fato como uma lei [...]."<sup>507</sup>

Dado o quadro conceitual delineado até aqui, particularmente aquele atrelado às noções sobre a natureza romântica e da *Naturphilosophie*, pode-se inferir que a relação fenômeno-símbolo descrita por Martius em sua experiência com os indígenas na bacia amazônica, na ocasião de sua observação da figura da espiral impressa em objetos da cultura material ameríndia, poderia também se traduzir nos termos de uma *instanciação*, *sub specie aeternitatis*, ou da manifestação visual das relações profundas e universais. Porém, nesse caso, instaladas no mundo ideal da 'raça americana', representadas nas "lajes de pedra às margens do Japurá, nas cuias, nas portas das suas cabanas, nos remos etc."<sup>508</sup>.

Convém ressaltar que, além da relação entre a espiralidade e a natureza, como *Urphänomen* ou fenômeno primordial, o conceito goethiano de *Urphänomen* fornece a ocasião de discutir-se outros conceitos primordiais – *Urpflanze*, *Ursprache* e *Urvolk* – que, tudo indica, também compartilhavam do

---

<sup>507</sup> Eckermann, 219. Grifo nosso.

<sup>508</sup> Martius, *Viagem*, III: 250.

espaço semântico do *Urphänomen* e que Martius assimilou em seu horizonte teórico de investigações. Isto é, a análise de seus trabalhos etnográficos indica que o estudioso bávaro recorreu a tais conceitos como ideias reguladoras de sua prática de investigação da 'raça americana'. Nesse sentido, destacamos o fato de Martius utilizar-se de conceitos românticos e da *Naturphilosophie* como horizontes de investigação sobre a 'raça americana'.

## PARTE II

### Fenômenos primevos, ou *Urphänomen*

#### 4.2. A planta primordial (*Urpflanze*)

Dada a importância que os escritos de Platão tiveram para os pensadores românticos do período,<sup>509</sup> não seria fortuito considerar que o *Urphänomen* pode ter sido conceitualizado como um tipo de forma platônica, ou tipo universal, com existência no domínio ideal, porém, na formulação de Goethe, com potencial de encontrar correspondências no mundo real. Em uma famosa conversa com o filósofo Johann Christoph Friedrich von Schiller (1759-1805), Goethe descreveu a *Urpflanze*, ou planta primordial – outro *Urphänomen* - que ele esperava encontrar nos jardins de Palermo, na ocasião de sua viagem à Itália entre 1786–88. Schiller respondeu: “Isso não é uma observação; isto é uma ideia”. Schiller apontava para a distinção entre ideias reguladoras, que nos ajudam a fazer sentido das experiências, e as próprias experiências. Goethe respondeu: “Bem, estou feliz por ter ideias sem conhecê-la [a *Urpflanze*] e posso até vê-la como meus próprios olhos”<sup>510</sup>.

A conversa de Goethe com Schelling indica não apenas o conceito de *Urphänomen* em si – neste caso, com clara referência a uma *Urpflanze* – mas, também, um problema que pairava, no período, sobre a existência ou a idealidade de tal fenômeno. Todavia tudo indica que – para este caso – tal problema se trataria, no limite, de uma *question mal posée*, pois, como se tem discutido, na visão de Goethe, o ideal impregnava o real, ou o simbólico não era

---

<sup>509</sup> Cf., por exemplo, Beiser, *Romantic Imperative*; Vigus, *Platonic Coleridge*; e Richards, *Romantic Conception*.

<sup>510</sup> Sobre o diálogo entre Goethe e Schiller, cf., por exemplo, Richards, *Romantic Conception*; e Robertson, *Goethe*.

menos real do que o não simbólico. Sobre a *Urpflanze*, em seu *Italienishche Reise*, livro composto de cartas e diários, Goethe comentou com Herder que:

“A Planta Primordial será a criatura mais estranha do mundo [...] Com este modelo e a chave para isso, será possível continuar inventando plantas para sempre e saber que sua existência é lógica; isto é, se *elas não existem realmente*, elas poderiam, pois elas não são os fantasmas obscuros de uma imaginação vã, mas *possuem uma necessidade e verdade internas*. *A mesma lei será aplicável a todos os outros organismos vivos*.”<sup>511</sup>

Observe-se que Goethe não apenas *não* desistiu da conceitualização da planta primordial, “se elas não existem realmente”, ele foi além, argumentando acerca da aplicabilidade do mesmo princípio para todos os organismos vivos. Por conseguinte, mais do que um objeto real a ser coletado e classificado, a planta deveria ser concebida como uma ideia dinâmica, subjacente a toda a diversidade das plantas.<sup>512</sup> Consequentemente, mais do que uma planta específica, a busca por uma ‘espécie originária’ seria um procedimento de investigação para, dentre outras razões, trazer sentido à diversidade botânica.

Carl von Martius também utilizou tal procedimento. Como discutido anteriormente, o estudioso bávaro levantou a hipótese da existência de uma ‘espécie originária’, ainda que jamais, de fato, tivesse sido encontrada. Martius levantou a hipótese, ainda, de que, se um dia, de fato, existiu, a “*planta original* já não existia, de fato na América”.<sup>513</sup> De qualquer maneira, a existência real de

---

<sup>511</sup> Goethe para Herder [17.05.1787], in Goethe, *Italian Journey*. 310-11. Grifo nosso.

<sup>512</sup> Richards, 396.

<sup>513</sup> Martius, *Natureza*, 238.

tal planta primordial era, aparentemente, no pensamento de Martius, assim como de Goethe, menos importante do que a operacionalidade do conceito.

Convém ressaltar que, para Martius, o conceito de *Urpflanze* teve enorme operacionalidade para dar sentido classificatório ao conjunto de plantas por ele mencionadas como “plantas míticas”<sup>514</sup>, designadas dessa forma, segundo o estudioso bávaro, “porque num ou noutro povo se acha um mito mais ou menos formado sobre o modo por que foram descobertas e primitivamente aplicadas no uso doméstico e médico”<sup>515</sup>.

Nesse sentido, a intenção mais clara do estudioso para relacionar o conceito de mito ao de *Urpflanze* era a busca das origens. Uma busca já em curso na Europa do Oitocentos, onde, segundo Martius, “plantas úteis” como “cereais, a oliveira, a vinha, os feijões e outras espécies de hortaliças” não tinham uma origem primitiva conhecida, portanto, era mister investigá-las.<sup>516</sup> Segundo von Martius, o mesmo se dava com as “plantas análogas do Novo Mundo”, ou seja,

“Nenhum conhecimento seguro explica *onde* o aborígine brasileiro as encontrou, nem *quando e como*, pela primeira vez delas se utilizou. São mais ou menos cuidadosamente cultivadas por toda parte; quando muito, encontradas em estado *rústico* aqui e ali, mas nunca e em parte alguma, em estado *silvestre*. A respeito dessas plantas devemos admitir que, *provieram do Paraíso*, tal qual as plantas úteis europeias, ou, se *esta expressão causar escândalo*, que foram pouco a pouco espalhadas pelos aborígenes da América, depois de trazidas *das regiões*, onde outrora se *achavam domiciliados os primitivos*

---

<sup>514</sup> Ibid.

<sup>515</sup> Ibid.

<sup>516</sup> Ibid., 238-9.

*povos americanos, em estado de mais elevada moral e cultura; e onde, em colossais obras arquitetônicas, deixaram os vestígios parciais de uma civilização atualmente extinta*".<sup>517</sup>

Neste trecho, Martius reafirma o fato do desconhecimento da origem de determinadas plantas, especialmente do lugar ('onde'), da maneira ('como') e do tempo ('quando') em que foram utilizadas pela primeira vez. Observe-se que o estudioso bávaro não deixou a questão simplesmente em suspenso, mas foi cuidadoso, porque a hipótese possível para o problema poderia "causar escândalo"<sup>518</sup> em sua audiência, o remontar a origem mítica das plantas silvestres, que não se achavam mais em tal estado – assim como a raça americana –, a um tempo mítico e imemorial.

O paralelo entre o suposto estado da raça americana e o das plantas não pararia por aí. As plantas rústicas, ou domesticadas, atuais, na visão de Martius, reminiscências das silvestres – de um estado primordial –, teriam sido espalhadas pelos *ab origines* da América a partir de regiões não identificadas claramente pelo estudioso, porém equacionadas como o 'paraíso', onde viviam tais povos em estado de "elevada moral e cultura; e onde, em colossais obras arquitetônicas, deixaram os vestígios parciais de uma civilização atualmente extinta"<sup>519</sup>.

Veremos adiante que Martius aplicou o mesmo raciocínio à investigação de uma *Ursprache*, ou língua primordial. Isto é, veremos que teve uma série de problemas retomados por von Martius relativos à 'raça americana' – variedade de povos e dialetos, suposta degeneração, acesso aos saberes dos índios, por exemplo – que foram operacionalizados a partir do conceito de *Ursprache*;

---

<sup>517</sup> Ibid. Grifo nosso.

<sup>518</sup> Ibid.

<sup>519</sup> Ibid.

novamente, não *necessariamente* como uma ‘coisa’ existente,<sup>520</sup> mas como um horizonte potencial de investigação que lhe permitia fazer sentido dos vários problemas, ou, em suas palavras, do ‘enigma’, relacionados à raça americana.

Nesse sentido, convém antecipar que, talvez, o argumento que melhor reflita a ideia de Martius de estudar plantas e línguas (*Urpflanze e Ursprache*) em diacronia profunda – a fim de investigar a raça americana como um todo – resida em suas considerações sobre as “plantas brasileiras” de tipo “míticas”, cujas origens eram desconhecidas pelo estudioso bávaro. Havia uma série delas, porém será tomado apenas o exemplo do que Martius denominou de “Pimenta espanhola”:

“[...] Capsicum. Deste gênero, os índios brasileiros empregam muitas espécies — cerasiforme, annuum, pendulum, frutescens. Para eles os frutos são propriamente condimento. *Não resta a menor dúvida de que estas espécies eram usadas pelos aborígenes americanos desde tempos imemoriais.* São chamadas chili na *língua asteca*, quiijna na *zapoteca* e (o que é admirável) também assim na *tupi* (quiinha na grafia portuguesa), thapi na *chilena*, axi na língua do *Haiti*; pomi na dos *Caraíbas* continentais; pomucy na dos *Chaymas*, uchú em *Cuzco*.”<sup>521</sup>

De onde advinha a certeza peremptória de Martius de que as referidas espécies da pimenta espanhola ‘eram usadas pelos aborígenes americanos desde tempos imemoriais’? Um primeiro indício de resposta consiste no próprio conceito de ‘tempo imemorial’, o que já situa em um mesmo espaço semântico,

---

<sup>520</sup> Martius, *Beiträge zur Ethnographie*, 769-70. Tradução de Silvia Waisse.

<sup>521</sup> Martius, *Natureza*, 243. Grifo nosso. Como o próprio Martius permite entrever, e estudos atuais atestam, a origem conhecida da planta é americana. Porém a designação comum é ‘Pimenta espanhola’. Para estudos atuais, cf., por exemplo, Perry et al., “Starch Fossils”.

o do *Urphänomen*, os conceitos de *Urpflanze* e *Ursprache* para tratar de um problema prático de botânica: a origem de plantas consideradas por ele como míticas. Um indício mais concreto da segurança de Martius em tal assertiva se dá na maneira pela qual algumas línguas faladas ao longo do continente americano, consideradas por Martius ‘idiomas originais’ – que, por sua vez, seriam ramos de uma “língua americana”<sup>522</sup> –, designavam as plantas míticas, particularmente, nesse caso, a pimenta espanhola.

#### **4.3. Do Paraíso a Babel: a língua primordial (*Ursprache*) e a diversidade de línguas nas Américas**

“Nestas noites tive ocasião de meditar sobre a miséria actual de uma grande raça do género humano e o sentido daquele dito venerável, que Deus por maldição admitiu a confusão dos idiomas.”<sup>523</sup>

“[...] nunca viveu [a planta original] na América em estado selvagem e, neste caso, deve ter vindo de outro continente ou [do] paraíso.”<sup>524</sup>

“[...] diante deste quadro melancólico, do paraíso perdido.”<sup>525</sup>

Como discutido no capítulo 2, e apontam pesquisadores do tema, vários estudiosos da Europa moderna buscaram as origens da humanidade na narrativa bíblica da criação, e parte do esforço de investigação foi baseado em outras duas narrativas contidas no livro do *Gênesis*: o Paraíso e a torre de Babel.

---

<sup>522</sup> Martius, *Natureza*, 239.

<sup>523</sup> Martius, *Glossaria*, x.

<sup>524</sup> Ibid. “Ethnographia da America”, 548.

<sup>525</sup> Ibid., 228.

Ambas as narrativas permearam a geografia imaginária de Martius, como sugerido nas passagens epigrafadas, mesmo que, como argumenta Maurice Oldender, por volta da virada do Setecentos para o Oitocentos, a busca da língua que se falara no paraíso tivesse sofrido uma inflexão para a busca das línguas dos povos/nações, no caso germânico, um *Urvolk Germania*.<sup>526</sup>

De qualquer maneira, mesmo com o deslocamento do foco do paraíso edênico para a civilização greco-romana como núcleo originário, o raciocínio genealógico que fundamentou a redução da variedade linguística a um único elemento original, ou *Ursprache*, nos termos de Herder,<sup>527</sup> não desapareceu no Oitocentos. Ao invés disso, foi incorporado pelo campo da filologia no século XIX e, em termos comparativos, foi cristalizado como método na botânica e na anatomia, não necessariamente nessa ordem.<sup>528</sup> No contexto germânico, embora

---

<sup>526</sup> Com exceção do estudo do hebraico, que, necessariamente, se confundia com o estudo do Gênesis e que, tanto de acordo com pais da igreja, como Agostinho, quanto com estudiosos no Setecentos, como Herder, foi a língua falada no paraíso. Cf., por exemplo, Olender, *Languages of Paradise*; Kilito, *Tongue of Adam*; Benes, *In Babel's Shadow*.

<sup>527</sup> Herder, *Spirit of Hebrew Poetry*, 261.

<sup>528</sup> Para uma análise da relação metodológica entre os estudos anatômicos, botânicos e das línguas, cf. Gierl, "Alphabet of Nature"; Salmon, "Beginnings of Morphology"; Koerner, *Practicing Linguistic*; Formigari, *History of Language Philosophies*; Koerner, *Professing Linguistic Historiography*; Koerner, *Essays in History of Linguistics*; e Lepschy et al., *History of Linguistics*. No século XX, um dos principais trabalhos a reconhecer as teorias botânicas de Goethe contidas em seu *Metamorfose das Plantas* foi o dos filósofos Friedrich Waismann (1896-1959) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951), que, em *Principles of Linguistic Philosophy* – a autoria direta é de Waismann, mas estudiosos atribuem o texto, com algumas alterações, a uma transcrição de fala em alemão de ambos os autores –, recuperaram de Goethe o pensamento subjacente à hipótese de uma planta original: o *Urphänomen*. A utilidade de tal pensamento, na visão de Waismann e Wittgenstein, seria sua apresentação sinóptica ancorada no aforismo de Goethe: "Todos os órgãos da planta são folhas transformadas". Esta máxima teria oferecido para ambos os filósofos um plano no qual se poderia agrupar os órgãos das plantas, de acordo com suas similaridades, em torno de determinado centro natural. No caso das folhas, haveria a forma original transformando-se, em formas similares e cognatas, nas folhas do cálice, nas folhas da corola, em órgãos que são metade pétalas, metade estames, e assim por diante. Segundo os filósofos, é isso precisamente o que se faz no estudo da linguística: compara-se uma forma de linguagem com seu meio ou a transforma na imaginação, de modo a obter uma visão da totalidade do

o surgimento da alta crítica textual no Oitocentos tivesse multiplicado o material de pesquisa para além do texto bíblico, ou para além do hebraico e do grego, para textos em sânscrito,<sup>529</sup> por exemplo, a narrativa teológica organizadora da explicação da variedade das línguas no mundo, a saber, a torre de Babel, não desapareceu do horizonte explicativo de estudiosos como Carl von Martius.

É o que sugere o próprio Martius na primeira edição de *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, publicado em 1863: “Nestas noites tive ocasião de meditar sobre a miséria actual de uma grande raça do género humano e o sentido daquelle dito venerável, que Deus por *maldição* admittiu a confusão dos idiomas”<sup>530</sup>. A questão da linguagem original parece emergir quando uma multiplicidade de línguas se acha em estado de total competição e rivalidade. Na interpretação de Martius do mito babélico, diversidade de línguas e coesão social eram grandezas inversamente proporcionais, como é visto a seguir.

Nesse contexto, a busca por fenômenos primevos, como *Ursprache* e *Urvolk*, ou, na acepção de Schelling, povo ou nação primordial,<sup>531</sup> seria o caminho necessário para a afirmação da hipótese monogênica de que o todo, ou a variedade, se reduzia ao primevo e nuclear. Em uma de suas últimas publicações, de 1867,<sup>532</sup> Martius argumentou

“A questão acerca de uma *Ursprache* fica, portanto, inconclusiva, assim como a de um *Urvolk*, enquanto que,

---

espaço no qual a estrutura da linguagem tem o seu ser. Cf. Waismann, *Principles of Linguistic*, 81.

<sup>529</sup> Cf., por exemplo, Errington, *Linguistics in Colonial World*; Olender, *Languages of Paradise*; Benes, *In Babel's Shadow*.

<sup>530</sup> Martius, *Glossaria*, x. Grifo nosso.

<sup>531</sup> Schelling, *Historical-critical*, Lecture 1, 19.

<sup>532</sup> Trata-se da terceira parte de um volume denominado *Contribuições sobre a Etnografia e Lingüística da América, especialmente do Brasil*.

certamente, o uso extraordinariamente disseminado de palavras isoladas e de componentes de palavras permite acreditar na unidade primitiva desta população atualmente diversificada”<sup>533</sup>.

A despeito de tal status inconclusivo, convém ressaltar que, de forma semelhante à pouca relevância da existência ‘real’ de tais fenômenos primevos na natureza, como a *Urpflanze* de Goethe, esses conceitos tiveram, fundamentalmente, natureza reguladora ou serviram como horizonte de pesquisa, no caso da etnografia de Martius, assim como para assegurar o argumento da “unidade primitiva desta população atualmente diversificada”<sup>534</sup>.

De tal perspectiva, convém focar a atenção no já referido *Glossaria Linguarum Brasiliensium: Glossários de Diversas Lingoas e Dialectos, que Fallao os Indios no Império do Brasil*. Cabe lembrar que, neste trabalho, tanto na primeira edição (1863) quanto na segunda (1867), Martius incluiu uma epígrafe, retirada do *Civitas Dei* de Agostinho, impressa na contracapa da obra, que se constitui como profundamente reveladora dos fundamentos epistêmicos do interesse de Martius no estudo e sistematização das línguas indígenas: “A unidade e a semelhança de língua é o mais forte vínculo da sociedade humana e da religião”<sup>535</sup>.

---

<sup>533</sup> Martius, *Beiträge zur Ethnographie*, 769-770. Tradução de Silvia Waisse.

<sup>534</sup> Tal argumento da unidade primitiva foi retomado no Oitocentos pelo etnólogo germânico Philipp Adolf Bastian (1826-1905), particularmente para fundamentar o conceito de ‘ideias elementares’ (*Elementargedanken*) ou de ‘psique dos povos’. Como observa Hebert Baldus, Bastian esboçou uma definição das ideias elementares apenas em termos comparativos, isto é, em comparação com o átomo como unidade básica da química e da célula em relação à botânica. Para Bastian, tais ideias poderiam ser abstraídas de conceitos religiosos e estéticos dos povos primitivos, de suas instituições sociais e de suas técnicas. Nesse sentido, seriam ideias elementares: as unidades primárias que constituíam os organismos chamados *Volkergedanken* (ideias dos povos). Cf. Baldus, “Adolf Bastian”; e Köpping, *Adolf Bastian*.

<sup>535</sup> Cf. Martius, *Glossaria*.

A epígrafe agostiniana não poderia ser mais indicativa do que Martius pensava sobre a relação profunda entre língua e sociedade. Nesse sentido, convém notar que a obra na qual a epígrafe está inscrita constitui uma base fundamental para o que argumentamos no presente estudo, a saber, que a raça americana, enquanto tal, e seu saber se tornaram objetos da ciência de Martius. Além disso, trata-se do principal documento para se analisar o lugar da língua, ou, no limite, de uma *Ursprache* na etnologia de von Martius.

Quanto ao primeiro caso, esta “grande *raça* do género humano”, Martius a apresentou claramente como objeto no referido texto: “Navegando, a mais de 40 anos, pelos grandes rios das províncias do Pará e Alto Amazonas,” comentou o estudioso bávaro, e

“[...] entregue aos desertos raras vezes visitados, *achei-me rodeado unicamente de índios*. Estes formavam a equipagem da minha canoa, onde muitas vezes era eu o único branco, e a cada passo de dia e de noite pude fazer deles *objeto de observações*, cujo *interesse científico* aumentava-se pela simpatia, que o homem deve ao homem.”<sup>536</sup>

Quanto ao segundo caso, isto é, o saber da raça americana, ou o ‘saber selvagem’, o *Glossaria* constitui um documento *sui generis* para se visualizar, a partir da relação língua-fenômeno, o processo de tradução/traição do saber indígena, ou o que Martius denominou tradução do “saber vulgar” para suas “correspondências científicas”.<sup>537</sup>

Todavia, mesmo sendo o *Glossaria* a principal base documental para ponderar o amplo papel da língua na ciência de Martius, há outros textos do

---

<sup>536</sup> Ibid., xi. Grifo nosso.

<sup>537</sup> Martius, *Glossaria*, xiv.

estudioso bávaro, ricos em possibilidades analíticas. Nesse sentido, realizamos um cruzamento entre o *Glossaria* e outros escritos que fazem referência ao fenômeno da língua como parte de seu estudo da raça americana e do saber selvagem. Assim, recortamos, da documentação, pelo menos quatro funções interligadas, relativas ao tratamento de Martius do problema da língua, a saber: 1) encontrar vestígios de práticas e de saberes antigos; 2) analisar a língua como expressão do pensamento e da moral; 3) delinear a relação entre os nomes de plantas de acordo com o ‘saber vulgar’ e a ‘sistemática da ciência’; e 4) atenuar a ‘maldição babélica’ por meio da redução da variedade maciça de dialetos a uma única língua ou algumas poucas línguas comuns.<sup>538</sup>

#### **4.3.1. Vestígios de práticas e de saberes antigos**

Em diálogo com o jesuíta Frei Apolônio, no romance não publicado de Martius, Hartoman, fazendo as vezes do jovem naturalista, questiona o velho padre sobre as possíveis origens do culto à natureza dos indígenas da América do Sul, bem como da teogonia e da demonologia de tais povos. O padre cita Hugo Grotius, para levantar a hipótese da derivação dos “filhos da América” de povos semíticos, como caldeus e babilônios, que “dominavam um serviço de forças naturais sinistras, obscuras, cujos últimos e apagadíssimos vestígios reencontramos no medo de fantasmas, próprios dos índios, no temor infantil na Jurupari, o ser demoníaco das florestas, Jurupari, o grande espírito malévolo”. Hartoman continua a inquirir: “Já encontrou alguma vez símbolos, mitologias, capazes de indicar uma tal união superior desses seres com o seu Criador?”, ao que o padre responde afirmando ter encontrado vestígios de tais cultos, “embora através de símbolos imprecisos e de vagas tradições”.<sup>539</sup>

---

<sup>538</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 542.

<sup>539</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 94-5.

O jovem naturalista, impaciente, exige do jesuíta maior clareza sobre o assunto, e o padre responde: “Não espere demais de mim, neste terreno obscuro das cogitações. Antes de mais nada, seria preciso *penetrar mais profundamente no espírito e no conhecimento das línguas indígenas*”.<sup>540</sup> Vemos, nesse sentido, a defesa da língua como canal privilegiado tanto das ideias contemporâneas quanto dos arcaísmos nelas contidos, ou das alusões, antigas e implícitas – na visão de Martius –, a conceitos como a alma e Deus.

Sob esse ângulo, afirmou Martius: “Na imortalidade não crê o mundurucu [...] O único vestígio de crença mais elevada, encontrei na sua linguagem, que tem as palavras *gerüüt*, Deus, e *causchí*, diabo”<sup>541</sup>. Em seu *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, Martius aludiu, ainda, a algumas referências teológicas expressas em línguas indígenas. O estudioso bávaro elencou, por exemplo, palavras referentes à ideia de Deus: *tupána*, na Língua Geral,<sup>542</sup> *toupa*, entre os Aiacás,<sup>543</sup> *corö-enatagodi*, entre os Guaiacurûs.<sup>544</sup> E, também, à alma ou anima, em sua correspondência latina: *hatschapa*, entre os Catoquina,<sup>545</sup> e *schiaackü*, entre os Coretu.<sup>546</sup>

Ainda sob esse ângulo, observa-se que um dos aspectos importantes da cosmologia ameríndia, destacado por Martius, é a prática da pajelança e do xamanismo como pretensa religião natural decaída, que discutimos com mais detalhes no capítulo 5. Neste momento, convém apenas frisar o que concerne

---

<sup>540</sup> Ibid., 95. Grifo nosso.

<sup>541</sup> Martius, *Viagem*, I: 228.

<sup>542</sup> Martius, *Glossaria*, 8.

<sup>543</sup> Ibid., 12.

<sup>544</sup> Ibid., 127.

<sup>545</sup> Ibid., 162.

<sup>546</sup> Ibid., 164.

ao uso de Martius da língua como instrumento para recuperar vestígios arcaicos da cosmologia da raça americana.

Nesse sentido, Martius expressou, no *Glossaria*, que, para exprimir determinadas ideias que “denotam uma civilização maior, como por exemplo, Deus, alma, imortalidade, etc.,” não faltavam *expressões nas línguas*. “Porém”, continuou, “tudo que se relaciona com a bruxaria, feitiço ou culto demoníaco, está ali muito melhor representado. Este culto, porém, outra coisa não é certamente senão a tendência para deduzir uma noção, posto que turvada e deformada de anteriores e mais perfeitos conhecimento da natureza.”<sup>547</sup> Além disso, “quanto ao caráter geral, as línguas americanas revelam, na sua pobreza e no seu gênio, os vestígios positivos de uma degeneração de longa data”<sup>548</sup>.

Convém ressaltar que, para Martius, assim como para Schelling, língua e mitos compartilhavam uma mesma origem fenomênica. Para Schelling, a mitologia era, de fato, o próprio fato da multiplicação da humanidade, a torre da confusão de línguas de Babel. Essas diferenças – a própria heterogeneidade da humanidade – não eram invenções humanas, assim como a linguagem não era simplesmente uma ferramenta à disposição da humanidade. A mitologia era subjetiva, no sentido de que aconteceu dentro da humanidade como sua multiplicação, como a disseminação do Um (diferença) em Muitos (a heterogeneidade das identidades).<sup>549</sup>

Não causa surpresa, nesse sentido, o fato de Martius tratar de forma intercambiada mitos e línguas como canais de acesso ao saber da antiguidade da raça americana. Não restavam dúvidas para ele de que o conhecimento do mundo natural da raça americana estava profundamente articulado às suas

---

<sup>547</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 544.

<sup>548</sup> Ibid.

<sup>549</sup> Schelling, *Historical Critical Introduction*, xi.

teogonias, geogonias e mitologias. Discutimos no capítulo 3 a proposta de Martius de examinar materiais escritos (as fontes ibéricas) e arquitetônicos, a fim de extrair os sistemas mitológicos indígenas, o que apontaria, de maneira mais aproximada, para os primeiros povos das Américas. Isto é, o mito, na visão de Martius, constituía o veículo que mais longe levaria o estudioso no presente atrás na história. Sem o procedimento desse método comparativo, na visão do estudioso bávaro, seria impossível, “pela simples comparação do escasso material até aqui acessível, descobrir a verdadeira relação entre os diversos sistemas de culto e de mitologia de povos que, há milênios, desapareceram sem nos legar outros testemunhos da sua vida intelectual”<sup>550</sup>.

O próprio Martius se utilizou da mitologia inca como veículo de conhecimento sobre a antiguidade da lhama peruana e do milho, por exemplo, ao tomá-los, como discutido no capítulo 3, como índices da antiguidade do continente. “Em toda e qualquer parte que um culto é observado”, argumentou Martius, “remonta ele sempre aos mais remotos tempos míticos”. “Assim”, continuou o estudioso bávaro, recorrendo aos escritos do cronista peruano Inca Garcilaso de la Vega:

“[...] os moradores da província peruana de Huanca adoravam também o ídolo de um cão, e outros adoravam o milho. O cultivo desta planta da qual peruanos extraíam o açúcar, é antiquíssimo e não encontra-se ela em estado selvagem como a banana, o algodoeiro, a quina e a mandioca ou os nossos cereais na Ásia, Europa ou África. *Muitos mitos dão estas plantas como presentes de benévolos gentios.* Assim, segundo a lenda de Odjibuca, um moço devoto e bondoso de nome Wunzh, durante um jejum de sete dias, lutava com o Mog-dauc-mim, o divino

---

<sup>550</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 555.

amigo dos homens e subjugando-o viu a planta brotar do tumulo do vencido.”<sup>551</sup>

Como discutido no capítulo 3, os mitos constituiriam uma das vias privilegiadas para se atingir o suposto conhecimento prístino da raça americana que teria se desfigurado com o tempo. Além das obras de Schelling, há um conjunto de trabalhos desenvolvidos em terras germânicas sobre mitologia comparada. Dentre eles, o *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen* (1810-1812), de Georg Friedrich Creuzer (1771-1858), que argumentava ter discernido uma base unificadora subjacente à aparente variedade de mitologias. Isto é, Creuzer acreditava ter identificado um conjunto de símbolos que constituíam o núcleo de uma religião natural antiga originada no Oriente.<sup>552</sup>

Observe-se que o mesmo procedimento, ou esforço, de busca de uma unidade primeva de sentido que unificasse a diversidade de mitos foi aplicado por Martius para o caso das plantas e, como veremos adiante, das línguas, onde se poderia, na visão do estudioso bávaro, achar semelhante unidade. Além disso, estudiosos como Johann Salomo Christoph Schweigger (1779-1857), teólogo, químico e oriundo da mesma cidade de Martius, Erlangen, afirmavam,

---

<sup>551</sup> Ibid., III: 62. Grifo nosso. Atualmente, há consenso de que a origem do milho esteja ligada, do ponto de vista de sua ancestralidade, ao teosinte, isto é, uma planta mexicana reconhecidamente antiquíssima, cultivada há 5 ou 10 mil anos por nativos da região do Rio Balsas, cerca de 160 quilômetros da cidade do México, com designação asteca, significando ‘espiga de milho de Deus’, e semanticamente ligada à palavra *cintéotl*, que designa o templo em que a deusa do milho – Xilonen – era adorada. Há registros da classificação botânica do teosinte desde, pelo menos, o final do Setecentos, porém sua relação com o milho ou, mais precisamente, a origem do milho, permaneceu desconhecida até o final do século XIX com os trabalhos de John William Harshberger, que reconhecia as correlações entre língua, conhecimento mitológico e a compreensão dos fenômenos botânicos. Cf., Beadle, “Ancestry of Corn”; Cabral, *Plantas e Civilização*; Harshberger, “Purpose of Ethno-Botany”.

<sup>552</sup> Para estudos sobre as ideias de Creuzer, cf., por exemplo, Welbon, “Comments on Max Müller”; Phillips, “Science, Myth”.

olhando para o Oriente, ser possível identificar nos mitos (principalmente da China e da Índia) uma ciência natural perdida e, no limite, uma “história primeva da física”,<sup>553</sup> que poderia ser recuperada através do estudo dos mitos ‘pagãos’.

Assim, como Martius, Schweigger defendia que uma sabedoria antiga havia sido eclipsada, isto é, que as religiões asiáticas haviam sido criadas a partir de fragmentos de uma civilização pré-histórica altamente sofisticada que havia sido destruída por um dilúvio antigo.<sup>554</sup> Dado esse quadro, o estudo do mito seria condição necessária para se alcançar tal sabedoria perdida.

Martius não era nem mitólogo nem linguista, no sentido moderno dos termos. Porém tinha o conceito de *Ursprache* guiando seu horizonte de investigação das línguas.<sup>555</sup> Como naturalista, particularmente como botânico, Martius visualizou na língua um fenômeno privilegiado de identificação e de escavação de um conhecimento profundo do mundo natural (incluindo o mundo botânico) pela língua daqueles que estava investigando. E se o estado contemporâneo dava apenas uma pálida e decaída ideia de tal conhecimento, seria preciso buscar tal conhecimento no passado profundo. E, nesse passado, assim como no presente, tal conhecimento era integrado à compreensão religiosa, e até mesmo ‘animista’ e ‘panteísta’, do mundo natural por parte da raça americana.

#### **4.3.2. A língua como expressão do pensamento e da moral**

Uma segunda função derivada do estudo da língua pressupunha sua correlação com o estado moral, espiritual e intelectual dos povos. Martius

---

<sup>553</sup> Para uma análise do tema, cf. Phillips, *Acolytes of Nature*.

<sup>554</sup> Phillips, “Science, Myth”, 43.

<sup>555</sup> Martius, *Beiträge zur Ethnographie*, 769.

entendia a língua como um “espelho do estado moral”<sup>556</sup>. O conceito de moral, nesse contexto, alinhava-se semanticamente ao de civilização, particularmente em sua relação com a formulação e a obediência às leis que regem a sociedade. O estudioso bávaro, por exemplo, tratou dos

“[...] difamados Canoeiros em Goyaz, os Muras e outras hordas sem domicilio certo e errantes. Estas não são descendentes de uma só nação, mas uma mixtura de diversos índios com Mulatos, Cabras, Negros e Brancos, que foram banidos da comunidade dos Christãos, desertores da ley e civilisação. Estas sociedades ferozes, recrutando-se da escoria da humanidade, vivendo sem matrimonio, sem ley e sem peijo algum, do roubo, da pilhagem e do homicídio, flagelo da população pacifica limitrophe aos seus escondrijos, tem formado uma giria de ladroens, *volúvel e sem fundamento grammatical*, o que *symboliza seu estado moral depravado*.”<sup>557</sup>

Note-se que tal volubilidade e falta de fundamentação gramatical decorriam, na visão de Martius, 1) da ‘profunda *mistura* de elementos muito diversos e sem regra alguma’ na língua de tais povos<sup>558</sup>; e da 2) ‘*mistura* de diversos índios com Mulatos, Cabras, Negros e Brancos, que foram banidos da comunidade dos Christãos’ desde a chegada dos europeus às Américas. Tal dupla mistura, descrita sinteticamente por Martius, “misturando sangue e mudando a língua”<sup>559</sup>, deveria ser o ponto de partida para o estudioso que quisesse investigar a “base e o gênio” da ‘raça americana’.<sup>560</sup> Podemos inferir

---

<sup>556</sup> Martius, *Glossaria*, xiii.

<sup>557</sup> Ibid., xi. Grifo nosso.

<sup>558</sup> Martius, *Glossaria*, xvi-xvii.

<sup>559</sup> Ibid., xvii. Grifo nosso.

<sup>560</sup> Ibid., xvii.

disso, pelo menos, o pressuposto de uma correlação entre as leis que guiavam a ‘biologia’ da mistura do sangue entre os vários povos e as leis que fundamentavam o fenômeno ‘linguístico’. Isto é, para o estudioso bávaro, havia, nas línguas, assim como na ‘biologia’ do sangue, “leis orgânicas, que regem as mutações [...] e as condições exteriores sobre elas influentes”<sup>561</sup>. A correlação básica residia no fato de que, em ambos os casos, a mistura levaria, *necessariamente*, à ‘degeneração civilizacional’ e ‘moral’ da raça.<sup>562</sup>

Além disso, a conceptualização da linguagem humana como sendo regida por leis naturais transparece como fundamento para a compreensão do problema da “extraordinária quantidade de línguas dialetos na América”. Essas línguas, afirmou Martius, “estão sujeitas a uma incessante *transformação, fusão, decomposição e recomposição de seus elementos*, e experimentam uma mudança constante na *significação* de seus *vocábulos* e nos *sons*, *sujeitas a um contínuo começar e acabar*.”<sup>563</sup>

Novamente, é importante apelar para o conceito de antiguidade profunda da raça americana, pois nos fornece a chave explicativa para compreender por que Martius sustentava que os indígenas com quem tinha convivido, e mesmo aqueles sobre os quais tinha lido em relatos de origem ibérica, eram, na verdade, “homens incultos [que] tem girado, a milênios, em pequena sociedade de uma parte do vasto continente a outra, misturando sangue e mudando língua [...] isso se prova até mesmo pelo material linguístico desde os Caraíbas [da região das Antilhas] até os Guaranis”<sup>564</sup>.

---

<sup>561</sup> Ibid., xvii. Grifo nosso.

<sup>562</sup> Ibid., xvii. Grifo nosso. Sobre a degeneração na mistura de sangue, cf., por exemplo, Martius, “Etnografia da América”.

<sup>563</sup> Martius, “Etnografia da América”, 543. Grifo nosso.

<sup>564</sup> Martius, *Glossaria*, xvii.

De maneira geral, como já sugerido por Pablo Diener, Martius tinha uma sólida sustentação na tradição da linguística alemã.<sup>565</sup> Sob esse ângulo, convém notar que, para estudiosos como Herder, a língua provia um testemunho privilegiado do desenvolvimento do espírito humano.<sup>566</sup> Tratava-se, também, do repositório das descobertas da civilização, ou, na concepção de Leibniz, do “melhor espírito humano e os mais antigos monumentos dos povos”<sup>567</sup>. Por sua vez, Johann David Michaelis (1717-1791), que identificamos entre as fontes de Martius, considerava que a língua constituía o “arquivo dos povos”, isto é, “a linguagem é assim um tipo de arquivo, onde as descobertas humanas estão ao abrigo dos mais danosos acidentes, arquivo que as chamas não seriam capazes de destruir e que sucumbiriam apenas com a ruína total da nação”.<sup>568</sup> Anteriormente a Michaelis, o filósofo francês Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780) havia associado a língua ao ‘gênio’ de cada povo: “É assim que tudo confirma que cada língua expressa o caráter do povo que o fala”.<sup>569</sup>

---

<sup>565</sup> Diener, “Martius e Línguas”, 363. Diener chama a atenção para a relação de Martius com dois importantes estudiosos das línguas do final do Setecentos e início do Oitocentos: Johann Andreas Schmeller (1785-1852) e Jacob Grimm (1785-1863), além de Wilhelm von Humboldt (1767-1835). O primeiro desenvolveu pesquisas sobre os dialetos bávaros e foi, segundo Diener, um dos vetores de influência sobre Martius relativamente ao estudo da filologia. Também teria sido, provavelmente, por meio deste que Martius teria tido contato com Jacob Grimm, uma das figuras centrais nos estudos sobre línguas do período. Relativamente a Wilhelm von Humboldt, Martius teria estabelecido relações entre o final da década de 1820 e o início da década de 1830, uma relação parcialmente pautada pelo mútuo interesse no campo das investigações sobre as línguas americanas.

<sup>566</sup> Cf. Herder, *Outlines of Philosophy*.

<sup>567</sup> Leibniz, *New Essays*, 303.

<sup>568</sup> Michaelis, *Dissertation on the Influence*, 13.

<sup>569</sup> Condillac, *Essay on the Origin*, 290-1, 299.

### 4.3.3. Nomes de plantas no “saber vulgar” e sua correspondência científica

É importante fazer duas considerações sobre o tema da presente seção antes de prosseguir com a análise particular. A primeira é que a prática de ‘nomear’, no século XVIII, constituía uma base fundamental da classificação, ou da taxonomia moderna, em história natural, ou, mais amplamente, da sistemática.<sup>570</sup> O segundo aspecto a ser considerado é que as práticas de nomear e classificar os reinos da natureza pressupõem uma ação humana – a partir dos mais diferentes vieses culturais e ideológicos – e que mesmo para estudiosos do Setecentos, a relação entre o nome e a ‘coisa’ que se queria nomear não seguia, obrigatoriamente, uma correlação por necessidade. Isso significa que o caminho para a ‘artificialidade’ e para a ‘arbitrariedade’ das práticas taxonômicas estava pavimentado desde, pelo menos, os trabalhos fundadores da taxonomia Setecentista.<sup>571</sup>

Relativamente à primeira consideração, Staffan Müller-Wille, analisando os trabalhos de Linné, sublinha o aspecto pragmático de sua classificação das plantas. Tal aspecto pragmático e arbitrário significava assumir como ‘artificial’ e ‘utilitária’ a atribuição de nomes a determinado recorte do mundo natural para viabilizar o processo de contabilização e ‘escambo’ de ‘unidades da natureza. Dito de outra forma, para Linné, nomes seriam como moedas em termos de valor, ou, em suas palavras: “Os nomes possuem o mesmo valor no mercado da botânica que as moedas nos negócios públicos, que são aceitas diariamente como certos valores por outros, sem exame metalúrgico”<sup>572</sup>. Nessa visão, a

---

<sup>570</sup> Müller-Wille, “Reproducing Species”, 9.

<sup>571</sup> Dentre os principais, Carl Linné e Antoine-Laurent de Jussieu (1748-1836). Cf., por exemplo, Foucault, *Palavras e Coisas*, 195-196; Müller-Wille, “Systems”, 310-2; Sloan, “Buffon-Linnaeus Controversy”, 356.

<sup>572</sup> Linné, *Critica Botanica*, citado em Müller-Wille, “Gardens of Paradise”, 53.

criação de uma estrutura de nomenclatura teria uma função profundamente útil para os naturalistas do Setecentos e do Oitocentos.<sup>573</sup>

Todavia – aqui fazemos a nossa segunda consideração – embora Linné tivesse assumido tal artificialidade e utilidade da nomenclatura taxonômica, Müller-Wille, assim como Michel Foucault e outros estudiosos,<sup>574</sup> afirmam haver nas nomenclaturas taxonômicas do Setecentos, uma ânsia pelo ‘natural’, pelo ‘essencial’, ou pela relação profunda e ‘natural’ entre o nome que se atribui a uma planta, por exemplo, e uma realidade biológica profunda.<sup>575</sup>

Convém frisar, sob esse ângulo, que, em von Martius, ambas as considerações – o pragmatismo da sistemática e a busca por uma ‘essência’ na relação entre o nome e o objeto estudado – se entrecruzaram, como veremos nesta seção. Porém convém notar, ainda, o contexto do tratamento de Martius das línguas indígenas. Nesse sentido, é importante ressaltar a relação que o estudioso bávaro estabeleceu entre nomes classificatórios da natureza, idiomas ou línguas – enquanto reflexos de determinada cosmologia e mentalidade – e a nomeação/designação das ‘coisas’ no mundo exterior.

Assim, identifica-se, em Martius, uma terceira função derivada do estudo da língua, presente em seu *Glossaria Linguarum Brasiliensium*, de 1863, e resultante da assumida relação entre o nome das plantas e animais no saber vulgar, ou na língua tupi, e seus nomes na “systematica da sciencia”<sup>576</sup>. Convém sublinhar que o *Glossaria* traz uma série de substantivos utilizados em várias

---

<sup>573</sup> Cf., por exemplo, Müller-Wille & Charmantier, “Lists as Research Technologies”; Müller-Wille & Charmantier, “Natural History”.

<sup>574</sup> Além de Foucault, *Palavras e Coisas*, e Müller-Wille, “Systems”, cf., ainda, Sloan, “Buffon-Linnaeus Controversy”; Schiebinger & Swan, orgs., *Colonial Botany*; Schiebinger, *Plants and Empire*; e Yoon, *Naming Nature*.

<sup>575</sup> Müller-Wille, “Gardens of Paradise”, 54.

<sup>576</sup> Martius, *Glossaria*, xiv.

línguas indígenas da América do Sul, com seus referentes no latim e no alemão. Essa coleção de glossários, segundo Martius, consistia de palavras que “eu e o meu defunto companheiro de viagem, o Doutor Spix, notámos por escripto da bocca dos índios; outros tenho extrahido de diversos livros e manuscriptos para facilitar a comparação das linguagens entre si”<sup>577</sup>.

Martius revelou, assim, as duas fontes de informação que fundamentaram seus glossários: a) o ‘escripto da bocca dos índios’ e b) ‘diversos livros e manuscriptos’, a saber, fontes principalmente ibéricas. Em seguida, aventou as duas intenções de um trabalho como esse: (1) promover para os estudiosos a oportunidade de conhecimento dos “nomes sistemáticos da ciência correspondentes aos vulgares”<sup>578</sup> e (2) reunir um material diverso que permitisse “formar um juízo sobre a afinidade de certas tribos; pois entre o muitos problemas, que a população primitiva da América oferece à Antropologia e à Etnografia, um dos mais pesados é a imensurável multidão de idiomas e dialetos, e a redução deles à certas linguagens principais e fundamentais”<sup>579</sup>. O segundo caso será tratado na próxima seção.

Relativamente ao primeiro caso, um exemplo da tradução de nomes tirado dos ‘vulgares’ para a ‘systematica da sciencia’ se dá no caso do bacurizeiro (*Platonia insignis*, Mart. 1832), árvore atualmente cultivada em determinadas regiões da Amazônia e do Nordeste do Brasil. No *Glossaria*, o bacuri, isto é, o fruto da referida árvore, é mencionado na seção “Tupi: plantae”. Não há evidências claras de que Martius ou Spix tivessem ‘escrito da boca dos índios’ o nome tupi que designava a planta. Resta, portanto, consultar o segundo tipo de

---

<sup>577</sup> Ibid., xii.

<sup>578</sup> Ibid., xiii.

<sup>579</sup> Ibid., xii.

fonte dos estudiosos bávaros. A fonte escrita indicada, para este caso, foi a obra *Noticias do Brasil*, de Gabriel Soares de Sousa (1540-1591), publicada em 1587.

*Bacoropary* Nolic. do Braz. 163.  
contractum: *Bacori*, *Bacury*,  
*Bacupary* ( Para, Maranhão, Alto  
Amazonas ) *Platonia insignis* Mart.

**Figura 20.** *Bacoropary*, em *Glossaria Linguarum Brasiliensium*.<sup>580</sup>

Dada a referida definição retirada do *Glossaria*, é possível que Martius se referisse, de maneira não intencional, a *dois* frutos ao invés de um (Fig. 20). Isto é, no vocábulo da figura, Martius trouxe nomes que poderiam designar dois frutos (ambos já conhecidos no século XIX): 1) o bacuri (o fruto que, de fato, pretendia se referir), designado por Martius como “Bacori” e “Bacury”, e 2) o Bacupari (atualmente: *Garcinia gardneriana* (Planch & Triana)), grafado por Martius como “Bacupary” para designar o bacuri, fruto 1.<sup>581</sup> Há, pelo menos, duas explicações para tal provável confusão de tradução da “nomenclatura botânica entre os índios”,<sup>582</sup> ambas baseadas nas fontes que Martius sugere a seguir: a ‘boca’ dos índios, isto é, como eles mesmos designavam os frutos. Nesse caso, a confusão teria se dado no processo de fixação da oralidade. A segunda possível explicação decorria de sua segunda fonte, a escrita, nesse caso, *Noticias do Brasil*, de Gabriel Soares. Sob esse ângulo, Martius teria se equivocado em comparar o fruto à descrição de Soares.<sup>583</sup>

---

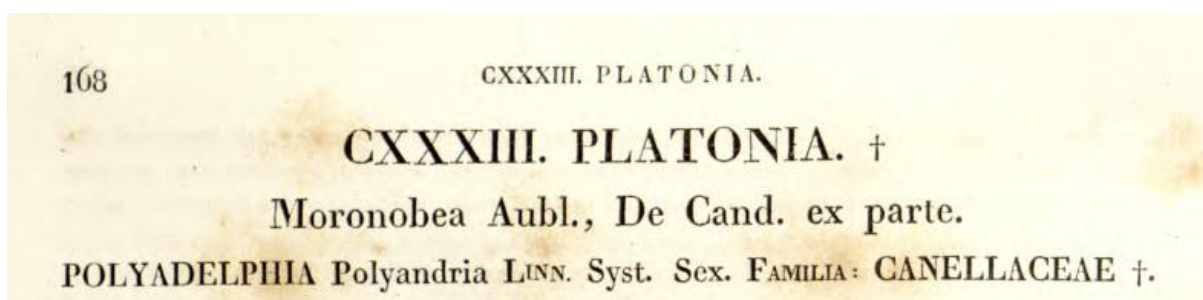
<sup>580</sup> Martius, *Glossaria*, 387.

<sup>581</sup> A classificação botânica atual ordena o bacuri e o bacupari como duas espécies distintas, mas pertencentes à mesma família *Clusiaceae*. Cf. *Flora do Brasil 2020, Clusiaceae*, <http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB101196> e <http://floradobrasil.jbrj.gov.br/reflora/floradobrasil/FB6853>.

<sup>582</sup> Martius, *Natureza*, 264.

<sup>583</sup> Soares descreveu da seguinte forma: “Bacuripari é outra árvore de honesta grandura, que se dá perto do mar, e quando a cortam corre-lhe um óleo grosso de entre a madeira e a casca,

Ainda sobre o bacuri, convém ressaltar que parte da classificação sistemática das plantas do Brasil feita por Martius foi apresentada de maneira mais detalhada no terceiro volume de seu *Nova genera et species plantarum brasiliensium* (1823-1832). Essa classificação seguia o sistema sexual de Linné, como ilustrado a seguir (Fig. 21), de acordo com os *Characteres differentialis*, *Character naturalis*, *Habitus e Statio et Habitatio* das plantas.<sup>584</sup> Martius assegurou, assim, um local científico, aos olhos europeus, para a designação ‘vulgar’ tupi. O estudioso bávaro foi além da romanização do fruto, ele o helenizou com o nome *Platonia insignis*.<sup>585</sup> Ainda, seguindo Linné, a designação seguia a regra binomial: indicação de gênero e de espécie. Para não haver dúvida do tributo de Martius ao filósofo grego, a seção “Etymologia” descreve: “*Nominis generici a Platone, divino Philosopho*” (Fig. 22).<sup>586</sup>



**Figura 21.** Indicação da utilização do sistema sexual de Linné para *Platonia insignis*.<sup>587</sup>

muito amarelo e pegajoso como visco. Dá esta árvore um fruto tamanho como fruta nova, que é amarelo e cheira muito bem; e tem a casca grossa como laranja, a qual se lhe tira muito bem, e tem dentro dois caroços juntos, sobre os quais tem o que se lhe come, que é de maravilhoso sabor”. Cf. Soares, *Notícias do Brasil*, 191.

<sup>584</sup> Martius, *Nova genera*, III: 168.

<sup>585</sup> Para uma análise de aspectos relativos à prática de naturalistas europeus de nomear e classificar o mundo natural, cf., por exemplo, Schiebinger & Swan, orgs., *Colonial Botany*; Schiebinger, *Plants and Empire*; Yoon, *Naming Nature*; Likaka, *Naming Colonialism*.

<sup>586</sup> Martius, *Nova genera*, III: 169.

<sup>587</sup> *Ibid.*, III: 168.

ETYMOLOGIA: Nominis generici a Platone, divino Philosopho.

**Figura 22.** Etimologia da designação *Platonia insignis*.<sup>588</sup>

O *Glossaria* está permeado de outros termos derivados dos ‘vulgares’ ou de uma nomenclatura botânica entre os índios brasileiros para uma “systematica da sciencia”. O caso referido é apenas um exemplo de tal processo e, nesse sentido, permite: (1) retomar o argumento da atenção de Martius para tal nomenclatura, oriunda de um saber selvagem, e, também, (2) exemplificar, ou captar, o processo de tradução/traição de Martius de uma ‘nomenclatura botânica entre os índios’ – essa também com seus próprios vieses e impregnada de referências culturais muito próprias – para uma nomenclatura científica.

#### **4.3.3.1. A ‘maldição de Babel’ e a redução das línguas à *Ursprache***

Relativamente à segunda intenção de Martius no *Glossaria*, isto é, reunir material diverso que permitisse “formar um juízo sobre a afinidade de certas tribos”, havia um problema fundamental, que poderia ser tratado, na visão do estudioso bávaro, reduzindo as várias línguas para só umas poucas, consideradas principais e fundamentais e, idealmente, para uma fundamental, a *Ursprache*. Em 1867, Martius escreveu:

“Finalmente, sou levado a crer, em relação a este assunto, que não deixa de ter fundamento a hipótese de derivar este imenso número de línguas e dialetos americanos de algumas poucas línguas originais, mas que toda a tentativa nesse sentido, no

---

<sup>588</sup> Ibid., III: 168.

estado atual dos materiais e pela continua mudança de dialeto tão instáveis, seria tão difícil quanto problemático nos seus resultados. Presume-se que tais línguas originais sejam o *Lenapi*, o *Azteca* (ou *Nahua*), o *Caraiba*, o *Guarani*, o *Quechua* e a do *Chile*. Eu, porém, estou convencido de que todas estas línguas são já por si o resultado daquele processo geral de degeneração intelectual e física que, há milênios, deprime a humanidade americana.”<sup>589</sup>

Como foi mencionado antes, Martius qualificou como inconclusiva a possibilidade da existência *real* de uma língua primordial. Porém não abriu mão de seu valor heurístico, na medida em que lhe permitia atenuar o caos babélico dos mais de 1.300 dialetos estimados por ele para todo o continente americano.<sup>590</sup> Caos esse que era tanto reflexo da antiquíssima ‘degeneração’ dos povos americanos e de sua desordem no nível moral quanto causa de desordem e desagregação social. Embora, como indicado no trecho visto, algumas línguas fossem consideradas ‘originais’, tanto pela sua antiguidade quanto pelo seu baixo nível de variabilidade entre os dialetos, Martius considerava que não eram antigas o suficiente, pois eram, possivelmente, resultantes do processo de degeneração.

É importante ressaltar que o caos babélico constituía, para Martius, o mito original e a maldição que tinha gerado a diversificação dos povos.<sup>591</sup> Assim, a correlação entre caos social e diversidade das línguas estava posta desde o

---

<sup>589</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 544. Grifo nosso.

<sup>590</sup> Para Martius, esse número de dialetos, “bem como o desmembramento dos povos, dá-nos a prova de que o processo de decomposição de que sofre a humanidade americana não data de hoje nem de ontem, mas que *passa e muito* da época da descoberta pelos europeus”. Martius, “Etnografia da América”, 543. Grifo nosso.

<sup>591</sup> Martius, *Glossaria*, 10.

início dos tempos. Como foi observado antes,<sup>592</sup> no século XVIII, a busca pela língua que se falara no paraíso bíblico tinha sofrido uma inflexão para a busca das origens das línguas dos povos europeus. Assim, o leque de objetos de estudos correspondentes havia se estendido do hebraico e do árabe para o sânscrito e as línguas indo-europeias, incluindo o holandês, o grego, o latim, o persa e o alemão.<sup>593</sup>

Tal diversidade mínima de línguas, em oposição ao potencial de variações nos dialetos, parecia aceitável para von Martius, sempre que tal diversidade não provocasse a desestruturação social dos povos, uma espécie de desdobramento necessário da multiplicidade de línguas. Convém lembrar que, no final do Setecentos e ao longo do Oitocentos, a Europa passava por convulsões sociais – as principais publicações de Martius se deram entre as décadas de 1830 e 1860 -<sup>594</sup>, em parte como rescaldo da crise do antigo regime e em parte como resultado do processo de unificação das terras alemãs, por exemplo. Particularmente no caso germânico – um dos mais conturbados em um contexto de profunda fragmentação do ponto de vista da unidade nacional –, o tema da língua era estruturante no discurso da intelectualidade do período.<sup>595</sup>

---

<sup>592</sup> Cf. início da seção 4.2.2.

<sup>593</sup> Cf., por exemplo, Olender, *Línguas do Paraíso*; Kilito, *Tongue of Adam*.

<sup>594</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>595</sup> É sob tal ângulo que se tornou razoavelmente comum, no Oitocentos, historicizar a ‘nação germânica’ como um *Urvolk*, no entender de Herder (*Spirit of Hebrew Poetry*, 261): um povo primevo, cuja língua teria preservado laços culturais ‘puros’ com a antiguidade clássica. Acrescente-se a isso o contexto das invasões napoleônicas e de ocupação das terras germânicas pelos franceses e, conseqüentemente, da elevação dos sentimentos nacionalistas, como discutido no capítulo 1. Assim, o estudo profundo da língua se tonou vital para estudiosos como Ernst Moritz Arndt (1769-1860), Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) e Heinrich Luden (1778-1847). Cf., por exemplo, Waisse, *d & D*, cap. 2; Benes, “German Linguistic Nationhood”; Benes, “Comparative Linguistics”; e, principalmente, Benes, *In Babel's Shadow*, cap. 3.

Sob esse ângulo, na visão de Martius, nas Américas, nascia um novo país, o Brasil, com monarcas à frente de um processo de ‘costura’ e de fabricação da coesão de um vasto território correspondente às antigas possessões portuguesas. Parte fundamental desse esforço, segundo ele, deveria focalizar os representantes mais legítimos do ‘espírito nacional’ (*Volksgeist*): os indígenas. Nesse sentido, qualquer projeto adequado de nação deveria passar pelo nivelamento das diversas línguas e dialetos falados no território – para não dizer amenização da ‘maldição babélica’ –, principalmente com o fim de tornar os indígenas ‘civilizados’ e, conseqüentemente, úteis ao Império.<sup>596</sup>

Para compreender melhor essa postura, convém retomar novamente a narrativa de Martius sobre os indígenas na canoa – o veículo de transporte, nos termos de Roza Acevedo, da “civilização do rio” –<sup>597</sup> como um microcosmo da realidade, na qual Martius poderia observar *in loco* dinâmicas sociais mais amplas. Assim, na referida narrativa, Martius comenta:

“Uma das impressões mais profundas, que eu senti nestes momentos de contemplação era, que o *caracter da sociedade*, em que vivia, mudava totalmente segundo as línguas e dialectos de que ella usava. Em quanto todos fatiavam a *lingua geral*, o gozo, o contentamento e o trabalho reinavam entre elles; sem ordem do piloto pegavam no remo, e se um dos mais moços entoava alguma das suas cantigas, ora burlescas, ora galantes, em breve entrava toda a companhia, e até o velho Jacumaiiva (homem do leme) renunciando\* sua secca authoridade

---

<sup>596</sup> A língua tupi foi escolhida por Martius como aquela que melhor contribuiria para a resolução dos problemas derivados do caos babilônico e civilizacional do qual, supostamente, padecia a raça americana. Para uma análise sobre as razões linguísticas, históricas e políticas pelas quais Martius propôs a difusão da Língua Geral Brasilica entre os indígenas do Brasil, cf. Cruz, “Resgate da Língua Geral”; Diener, “Martius e Línguas”.

<sup>597</sup> Cf. Acevedo Marin, “Civilização do Rio”.

acompanhava de voz submissa as zombarias da sua mocidade. As vezes o canto tinha o caracter *serio* ou *eclesiastico*, se os índios tinham sido catequisados em alguma aldêa populosa. Chegado a terra, para prepararem o jantar ou para passarem a noite os índios ajuntavam-se, mesmo sem para isso haver ordem, para os diversos serviços, estes pescando ou caçando, aquelles trazendo lenha, accendendo o fogo, armando as redes etc. Emfim, *poucos dias bastavam para inspirar a esta gente, que falava a uma só lingua, certa organização de officios; reinava a ordem, o socego e até a alegria nesta grande família viajante.*"<sup>598</sup>

Observe-se que o contentamento, a harmonia e o trabalho do grupo e até a manifestação de atitudes religiosas dos índios se dava, segundo Martius, na medida em que falavam uma única língua, a denominada 'língua geral'.<sup>599</sup> Isto é, enquanto compartilhavam o mesmo idioma, havia garantia de organização e estabilidade social. Nesse sentido, o caos social intrínseco, derivado da diferenciação do idioma, estava contido. Todavia, segundo Martius, bastava que:

"[...] por acaso nesta confraternidade entrassem alguns Índios do mato, [que] logo se escurecia o elemento límpido da nossa sociedade. Estes, *que não entendiam a lingua dos outros,*

---

<sup>598</sup> Martius, *Glossaria*, ix-x. Grifo nosso.

<sup>599</sup> A expressão 'língua geral' tomou um sentido bem definido no Brasil nos séculos XVII e XVIII quando, tanto no Sudeste quanto no Maranhão e Pará, passou a designar as línguas de origem indígena faladas por toda a população originada do cruzamento de europeus e índios tupis e guaranis, especificamente os tupis em São Paulo e os tupinambás no Maranhão e no Pará. Martius escreveu em um momento (século XIX) em que o uso da 'língua geral' estava em declínio e perdendo a hegemonia para a língua portuguesa. Porém, como depreende-se de seu *Glossária*, dentre outros textos, Martius advogava a contínua difusão da língua geral entre os indígenas ao longo do território brasileiro. Para uma ampla discussão sobre a língua geral, com nuances sincrônicas e diacrônicas sobre o tema, cf., por exemplo, Freire, *Rio Babel*; Aryton, "Línguas Gerais"; Cruz, "Resgate da Língua Geral"; e Barros et al., "Língua Geral como Identidade".

obedecendo de má vontade aos sinais por mim feitos, lentos, inertes ou preguiçosos seguiam como arrastados as ações da companhia, morosos, aborrecidos da festa alheia, carrancudos, desprezadores de tudo novo, que a eles se apresentava, taciturnos entre si e desconfiados de todos.”<sup>600</sup>

Reiteramos que, para Martius, a confusão dos idiomas significava, antes de tudo, caos social e, no limite, um empecilho à unidade nacional. Nesse sentido, retomamos nosso argumento de que, em um primeiro nível, o estudo das línguas buscava lidar com a diversidade dos dialetos. Isso equivaleria, na visão de Martius, à busca pelas raízes da formação de uma nação, com um ‘gênio’ próprio, sendo que, no caso do Brasil, havia o empecilho da extrema variedade de línguas com sinais de ‘degeneração’ profunda. Assim, com o conceito de *Ursprache*, Martius prescrevia a redução de tal diversidade, pelo menos, ao nível do tupi, ou da antiga língua geral falada no interior do Brasil.

Porém, em um segundo nível, Martius buscava, na língua – em seus arcaísmos e classificações – uma via de acesso ao saber indígena. Nesse sentido, Martius investigou e ordenou o mundo natural por meio do estudo da língua. Para ele, investigar a língua dos indígenas não era apenas achar os pontos de redução a um idioma básico, ou uma tentativa de conter os efeitos da ‘maldição babilônica’, mas de mediar o acesso ao conhecimento natural das populações indígenas. No próximo capítulo, focamos uma obra específica, como uma janela para nos aproximar da maneira como Martius procurou deixar explícita a ideia de um saber selvagem.

---

<sup>600</sup> Martius, *Glossaria*, ix-x. Grifo nosso.

## **CAPÍTULO 5**

**XAMÃS COMO RUÍNAS OU ‘VESTÍGIOS DE UMA  
COMPREENSÃO MAIS ELEVADA DA NATUREZA’: FUNDAMENTO  
DE UM ‘SABER SELVAGEM’**

“Em tempos imemoriais possuíam uma religião, mas perderam a essência, o significado, dos seus símbolos.”<sup>601</sup>

“Indubitavelmente subsistem no xamanismo, os restos de um culto desaparecido e vestígios esparsos de uma compreensão mais elevada da natureza.”<sup>602</sup>

“Como ideia fundamental dominante em toda a ciência dos selvagens sobre as coisas naturais, podemos assinalar a sua crença na unidade da natureza.”<sup>603</sup>

### 5.1. Considerações sobre uma aparente ambiguidade

Os xamãs, provavelmente, representam, na obra de Martius, o principal indício de um ‘saber selvagem’ entre os povos indígenas das Américas. Há, de fato, inúmeras menções nos escritos do estudioso bávaro aos que ele qualifica como ‘operadores’ da natureza. Sobretudo a partir de sua experiência na bacia amazônica, identificou indivíduos com poder político, aos quais denominou de pajés, xamãs e feiticeiros.<sup>604</sup> Sua visão sobre tais sujeitos, assim como sobre a raça americana como um todo, parece ser ambígua. Isto é, ao mesmo tempo que Martius descreveu, com detalhes, as práticas de cura e as plantas medicinais utilizadas por tais sujeitos, grande parte da caracterização que fez deles foi pejorativa. Eventualmente, e de forma similar a muitos estudiosos europeus do período, chegou a tratá-los de “charlatões, supersticiosos, exorcistas do diabo e curandeiros gananciosos”<sup>605</sup>.

---

<sup>601</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 96.

<sup>602</sup> Martius, *Natureza*, 188.

<sup>603</sup> *Ibid.*, 204.

<sup>604</sup> Martius utilizou os três termos de maneira intercambiada.

<sup>605</sup> Cf. Martius, “Etnografia da América”; e Martius, “Estado de Direito”.

Diante de tal quadro, é natural questionar: por que von Martius se importou em descrever, com detalhes, as práticas de curas e conhecimentos sobre a natureza de sujeitos que caracterizava como charlatões? Encontramos uma possível saída para o problema na maneira pela qual o estudioso bávaro interpretou a raça americana como um todo, isto é, como ruínas de um passado profundo e glorioso. Sob esse ângulo, discutido no capítulo 3, práticas como o xamanismo, embora visualizadas no presente como imprecisas e enganadoras, foram consideradas por Martius como reminiscências de uma ‘religião natural’ e de uma ‘magia natural antiga’.

Foi na leitura atenta dos relatos de Martius sobre tais práticas e personagens que pudemos encontrar uma abertura para um saber indígena, perdido nas ‘ruínas dos povos’, porém passível de ser reconhecido nas diversas práticas xamânicas. Um passo importante para tal tarefa foi contextualizar a linguagem depreciativa de Martius, entendendo-a como investida da compreensão civilizacional de seu tempo, e focalizar no conteúdo de sua descrição dos pajés.

Um dos principais trabalhos que Martius dedicou a este assunto foi *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*, publicado em 1844. Nele, Martius reservou uma seção à ‘arte médica’ entre os ‘selvagens’ brasileiros, intitulada “*Das Arzthum und die Heilmittel des brasilianischen Wilden*” (A medicina e os remédios dos selvagens brasileiros). A obra inicia pelo “médico, chamado pajé na língua tupi”, descrito como um indivíduo que se “distingue pelo espírito de observação, astúcia, laboriosidade” e que, apesar de “não fazer parte de corporação nem de grêmio particular”, não ser “doutor nem mesmo mestre” e

não ter diploma, ainda assim, possui “o direito de curar”, o que lhe assegurava, na visão de Martius, poder considerável em sua comunidade.<sup>606</sup>

Depois de ressaltar a função social de tais indivíduos no conjunto das sociedades americanas, Martius prestou atenção particular às práticas de cura e à utilização de plantas. Martius comentou que os medicamentos utilizados pelos pajés possuíam “forças misteriosas para ele e para os doentes”. Quanto à natureza desses remédios, ou “sobre os modos como atuam e curam, não tem ele [o pajé], absolutamente, ideia clara e precisa”; por isso, diante de todo paciente, Martius julgou ser *vacilante* sua conduta, seu “prognóstico *incerto* e o êxito *duvidoso*”.<sup>607</sup>

Nessa colocação, poderíamos enxergar apenas um julgamento baseado na supervalorização da ciência europeia da época. Porém nossa análise do conceito de ruínas adotado por Martius em sua abordagem geral da cultura dos povos americanos permite inferir que o conceito se aplicaria também para este caso. Isto é, as práticas xamânicas representariam “restos de um culto primitivo e puro da natureza”<sup>608</sup>. Dessa maneira, a medicina indígena, à época da viagem de Martius, traria a marca de um saber completo e superior localizado em um passado profundo.

As evidências mais claras em favor dessa hipótese são dadas pelo próprio Martius, ao afirmar que as incertezas quanto à eficácia dos tratamentos dos xamãs possuíam o “mesmo caráter de ruína e de dissolução, que nos surpreende nas relações sociais e jurídicas e em todo o patrimônio do homem americano, a singular desorganização que se observa em suas numerosas

---

<sup>606</sup> Martius, *Natureza*, 187.

<sup>607</sup> *Ibid.*, 191. Grifo nosso.

<sup>608</sup> *Ibid.*

línguas, entre si decadentes, também se encontra na medicina”<sup>609</sup>. O que é reforçado na seguinte observação:

“[...] todos os fatos que se relacionam com a *teoria e prática* médicas desses homens, tão somente como tradições isoladas e confusas, *únicos remanescentes de uma sabedoria natural*, cuja conexão orgânica e fundamento espiritual, *precederam a violentas catástrofes*, tão problemáticas, de cujas épocas históricas e causas, não possuímos ainda a menor ideia, no estado atual dos nossos conhecimentos históricos e etnográficos.”<sup>610</sup>

Martius concluiu veementemente: “Não resta, porém, a menor dúvida que exatamente *esta relação* é necessária, para encarecer o interesse da ciência europeia, pela *atual medicina dos autóctones brasileiros*”<sup>611</sup>. A relação aludida é aquela entre as supostas catástrofes violentas que, na visão de Martius, teriam assolado a sabedoria prístina natural da raça americana<sup>612</sup> e o ‘saber selvagem’ contemporâneo, degradado, precisamente, em função de tais catástrofes.

De fato, o estudioso bávaro afirmou que, mesmo relativamente a uma “humanidade inferior”, como a “raça americana”, seria possível visualizar, em seus “costumes singulares e enigmáticos”, um “laço que a une a um universo espiritual superior”. Costumes esses “baseados em certas ideias de um ser espiritual, de um culto e de uma casta de padres que o professam”. Porém os

---

<sup>609</sup> Ibid., 190.

<sup>610</sup> Martius, *Natureza*, 191. Grifo nosso.

<sup>611</sup> Ibid. Grifo nosso.

<sup>612</sup> Vide capítulo 3 do presente trabalho.

“fios de uma ligação entre um tal estado espiritual anterior”, no caso da “raça vermelha” estariam, no presente momento, desgastados ou desfiados.<sup>613</sup>

Assim, reconhecer a aplicação que Martius fez do conceito de ruínas para o caso das práticas religiosas ou xamânicas de ‘operação’ nos mundos natural e supranatural é fundamental para não se cair na confusão de tomar essas práticas como simples indicadores de superstição e de enganação, como transparece explicitamente em algumas partes do texto de Martius, como será visto a seguir. Ao contrário, há mais sobre um saber indígena *via* práticas de ‘feitiçaria’ subjazendo os escritos do estudioso bávaro do que pode parecer ao primeiro olhar.

“Os índios”, continuou Martius, “têm somente feiticeiros que ao mesmo tempo empregam remédios e exorcismos para exercerem influência sobre a superstição e o medo de fantasmas do povo bruto”<sup>614</sup>. Martius também mencionou algumas mulheres, as feiticeiras, que atuavam com base na “ideia obscura da relação das cousas terrestres com uma força oculta que as domina”<sup>615</sup>. Porém as denunciou como apoiadoras dos pajés, “embusteiros e enganadores ao alegar o mandato de um mundo de espíritos superiores e incompreensíveis”<sup>616</sup>. Este suposto engodo de uma casta de líderes espirituais se torna ainda mais patente quando “as mágicas e as feitiçarias são praticadas no intuito de molestar ou prejudicar a segurança das pessoas e da propriedade”<sup>617</sup>. Martius observa que não era rara a utilização de tais artifícios para se tirar proveito de outros indígenas.<sup>618</sup>

---

<sup>613</sup> Martius, “Estado de Direito”, 36.

<sup>614</sup> Ibid.

<sup>615</sup> Ibid.

<sup>616</sup> Ibid., 37.

<sup>617</sup> Ibid.

<sup>618</sup> Ibid., 38.

Bem mais tarde, em um texto de 1867, o estudioso bávaro manteria a centralidade da intermediação de tais indivíduos na crença “num agente espiritual desconhecido que domina a vida e o bem-estar” dos povos e que exercem o bem e o mal “sobre cada um em particular”<sup>619</sup>. “Por meio de astúcia, sabedoria, ou bravura”, continuou Martius, “indivíduos superiores, quer homens, quer mulheres, colocam-se por si mesmos como uma espécie de elo entre a sociedade e a vontade superior, ou, o que é mais comum, herdaram tais posições em virtude de tradição”.<sup>620</sup>

Na publicação de 1867, Martius manteve o tom depreciativo em sua caracterização dos pajés, agentes de “bruxaria, sortilégio, curandeiros e da mais grosseira demagogia da superstição”<sup>621</sup>. Porém, convém ressaltar que, assim como no artigo “O Estado do Direito entre os Autochtones do Brasil”, de 1832, von Martius não deslegitimou completamente tais práticas, novamente, por entender que eram ruínas, reminiscências, ou “antes o resto desagregado de uma ciência anterior natural e agora mal compreendida”<sup>622</sup>. Isto é, Martius reconheceu nelas o “poder de um espírito primitivo”,<sup>623</sup> enraizado em um passado profundo, porém manifesto como ruínas no presente.

Nesse sentido, a ‘grosseira demagogia’ mencionada não seria uma característica essencial de tais agentes, mas, antes, resultado direto da degradação de tais povos através do tempo. Insistimos, assim, em sublinhar o conceito de ruínas como alicerce, ou fundamento, da aparente ambiguidade de

---

<sup>619</sup> Martius, “Etnografia da América”, 538.

<sup>620</sup> Ibid.

<sup>621</sup> Ibid.

<sup>622</sup> Ibid.

<sup>623</sup> Ibid.

Martius relativamente ao significado dos pajés americanos, o dos ‘operadores’ dos mundos natural e supranatural da ‘raça vermelha’.

## 5.2. Sobre o ‘espiritual’ e o ‘material’ na natureza

Além de apreender o xamã como ruína, von Martius, frequentemente, fez asserções sobre a maneira pela qual tais sujeitos transitavam entre dois mundos: o natural e o sobrenatural. Nesse sentido, Martius caracterizava os pajés como “fios” de conexão entre o estado espiritual e o material, ou como possuidores da capacidade de diferenciar o “espiritual do material, na natureza”<sup>624</sup>.

Tal relação entre aspectos espirituais e materiais na natureza, na acepção de Martius, encontrava expressão em fenômenos como a “metempsicose”, termo utilizado pelo estudioso bávaro para indicar que alguns povos, como os Camacãs, acreditavam que a alma dos mortos transmigraria entre corpos humanos e não humanos.<sup>625</sup> Convém notar uma segunda alusão de Martius ao conceito de ‘transmigração’ de alma, traduzido por ele, como indicado, por “metempsicose”, e também existente, segundo o autor, entre os “índios do Orinoco”.<sup>626</sup>

Trata-se, nesse sentido, da identificação, entre tais povos, de vestígios de uma antiga ideia presente nos diálogos de Platão, como a *República*, *Fedro* e *Mênon*,<sup>627</sup> e amplamente definido em tais diálogos, em acordo com a acepção de Martius, como dito, de que se tratava de um fenômeno no qual a alma dos mortos transmigraria entre corpos humanos e não humanos, incluindo plantas e animais. Martius identificou, assim, um elemento estruturador do que denominou como

---

<sup>624</sup> Martius, *Viagem*, I: 236.

<sup>625</sup> *Ibid.*, I: 235-6 e III: 229.

<sup>626</sup> *Ibid.*, I: 235-6 e III: 229.

<sup>627</sup> Para uma análise do conceito nesses diálogos, cf. Long, “Plato's Doctrine of Metempsychosis”.

‘saber selvagem’, a saber, a porosidade entre aspectos naturais e sobrenaturais, ou espirituais e materiais no universo.

Sobre tal porosidade, convém notar que uma considerável quantidade de especialistas contemporâneos em antropologia – só para ficar no campo do saber que mais investiu no estudo da questão indígena –, fundamentada em uma massiva produção etnográfica, considera que a postulação de uma divisão rígida entre o natural e o sobrenatural seria resultado de uma visão dicotômica engendrada no ocidente moderno, que teria conceitualizado natureza e cultura – distinção clássica e estruturante do artigo primeiro da constituição da antropologia cultural -<sup>628</sup> em categorias diferentes, subdivididas com base em predicados da realidade: universal e particular, o objetivo e o subjetivo, o físico e o moral, fato e valor, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade, entre outros tantos, como aponta Viveiros de Castro.<sup>629</sup>

Dessa perspectiva, ou melhor, a partir da crítica de tal dicotomia, bem como de outra leitura metafísica e cosmológica possível, denominada de “perspectivismo ameríndio” por Viveiros de Castro,<sup>630</sup> entende-se que as dicotomias referidas nunca fizeram sentido no universo ameríndio e que, portanto, a dicotomia entre natural e sobrenatural não serviria para capturar a complexidade cosmológica de tais povos ou das relações entre humanos e

---

<sup>628</sup> Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 42.

<sup>629</sup> Viveiros de Castro, “Pronomes Cosmológicos”, 115-6. Para outras importantes análises do assunto, cf., por exemplo, Carneiro da Cunha, *Cultura com Aspas*; Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*; Viveiros de Castro, *Inconstância da Alma*; Descola, *Beyond Nature and Culture*; Descola & Palsson, *Nature and Society*.

<sup>630</sup> De forma sintética, trata-se de um esforço de abordagem do universo a partir dos referenciais, ou melhor, de categorias cosmológicas e ontológicas dos indígenas. Para uma ampla discussão sobre o tema, bem como das fontes que Viveiros de Castro incorporou para a formulação do conceito, cf. Viveiros de Castro, “Pronomes Cosmológicos”; Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, capítulo 2; Viveiros de Castro, *Inconstância da Alma*, capítulo 7.

animais – na qual a designação ‘humano’ se referiria a uma relação e não a uma substância –<sup>631</sup> ou entre animais e plantas, entre corpo e alma, ou mesmo entre o conhecimento/saber e o objeto de tal conhecimento.

Neste último caso, importante para o que discutimos a seguir, Viveiros de Castro observa que o xamanismo ameríndio seria guiado pelo ideal da subjetivação, no qual conhecer significaria, necessariamente, personificar, ou *antropomorfizar* o objeto de conhecimento. Sob esse ângulo, conhecer pressuporia averiguar a intenção das coisas, não apenas das pessoas, mas também de animais, plantas e minerais, pois estes, no regime epistêmico ameríndio, também seriam ‘pessoas’, ou teriam qualidades humanas e vivas.<sup>632</sup>

No caso de Martius, observamos em seus escritos, certa naturalidade, ou melhor, um estranhamento não absoluto, ao destacar que os xamãs, por exemplo, eram mediadores entre dois mundos ou que atribuíam qualidades antropomórficas aos objetos da natureza. Fato que nos parece profundamente sugestivo da própria visão que o estudioso bávaro tinha sobre a relação entre o espiritual e o material.

Talvez as razões para o estudioso dedicar considerável atenção aos xamãs derivassem tanto de (1) sua busca por um ‘saber selvagem’ nas ruínas de tais povos quanto de (2) suas próprias tendências românticas, as quais, como se observou nos capítulos 1 e 4, o levaram a visualizar a natureza como impregnada pela divindade, ou por forças que, em última instância, seriam instanciações do Absoluto.

---

<sup>631</sup> Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*, 47.

<sup>632</sup> *Ibid.*, 33-54. Sobre o tema, cf., por exemplo, Lima, “O Dois e Seu Múltiplo”; e Descola, *Beyond Nature and Culture*. Sobre a ideia de subjetivação do universo, ou de uma antropomorfização dele, contida em um perspectivismo ameríndio, tratamos adiante daquilo que Martius designou como ‘física dos selvagens’.

Como evidência do segundo aspecto, um dos objetos do presente capítulo, alinhavamos alguns exemplos fortemente indicativos de permeabilidade entre o mundo material, entendido como a natureza, e o espiritual, entendido como supranatural pelo estudioso. Tais exemplos transparecem no romance não publicado, *Frei Apolônio*.<sup>633</sup>

Ainda nos primeiros capítulos da referida narrativa, quando o jovem naturalista, recém-chegado ao Brasil, estava ainda se adequando ao impacto sensorial da floresta do ‘novo mundo’, Hartoman afirma que lhe tranquilizava a convicção de que a “essência de todas as coisas se fundamenta num *fenômeno espiritual*” e que “tudo que experimentamos de seus efeitos imediatos sobre o *mundo dos fenômenos*, bem como sobre nós mesmos, reveste-se de um caráter milagroso.”<sup>634</sup> Aqui, o narrador claramente estabelece uma relação reveladora da visão de Martius, como discutido em outros capítulos, isto é, de uma correspondência entre o mundo sensível, ou o mundo dos fenômenos, e um mundo não visível e ideal, porém, nesse trabalho, atado ao conceito teológico de um mundo espiritual.

Ademais, em diálogo com Apolônio, Hartoman evoca o conceito de providência divina, como discutido no capítulo 3, ao enunciar a ideia de que toda a humanidade seria como “instrumentos, de onde a mão superior extraia acordes” segundo sua vontade.<sup>635</sup> Em outro cenário dialogal entre ambos, Apolônio – sempre colocado pelo narrador na posição de um sábio conselheiro – conversa com Hartoman sobre a existência de “coisas sobre a terra que *não*

---

<sup>633</sup> Como comentado anteriormente, trata-se de um texto atravessado por tropos de caracteres teológicos, românticos e platônicos, ora expressos pelo *alter ego* de Martius, um jovem naturalista chamado Hartoman, ora por um padre jesuíta, o frei Apolônio, que, na narrativa, tem um papel tutelar, ou melhor, de preceptor de Hartoman em temas teológicos e existenciais.

<sup>634</sup> Martius, *Frei Apolônio*, 33. Grifo nosso.

<sup>635</sup> *Ibid.*, 47.

*provêm da terra*” e que haveria uma estranheza no fato de algumas pessoas negarem que “espíritos *exercem uma ação* que influi na nossa pobre infinitude!” Assim, conclui com a retórica: “Tire o espírito da natureza e o que restará?”<sup>636</sup>

Uma série de outras passagens do referido trabalho de Martius poderia ser analisada, além dos relatos de sua viagem pelo Brasil, nos quais, por exemplo, mobilizou conceitos como ‘alma’ enquanto elemento fundamental para o estudo da raça americana.<sup>637</sup> Todavia o que gostaríamos de ressaltar com tais exemplos é que parte da razão pela qual o estudioso bávaro ‘enxergou’ o xamã, ou dedicou considerável parte de seus escritos a estes agentes, se deu, para além de sua busca por um ‘saber selvagem’ nas ruínas de tais povos, pelo próprio gradiente intelectual que modelou a visão do estudioso sobre o que viesse a ser considerado ‘natural’ e ‘sobrenatural’ ou ‘material’ e ‘espiritual’ no período.

### **5.3. Entre xamãs e germânicos românticos**

Outra parte da razão pela qual o estudioso bávaro percebeu o pajé ameríndio seria porque o tema das práticas xamânicas já dividia opiniões no período. Nesse sentido, Martius foi um dentre vários estudiosos germânicos do final do Setecentos e início do Oitocentos a considerá-las como algo além de simples superstição ou exotismo. Como observa Gloria Flaherty, estudiosos de diversas áreas do conhecimento abordaram e discutiram tais práticas nos séculos XVIII e XIX.<sup>638</sup>

---

<sup>636</sup> Ibid., 60. Grifo nosso.

<sup>637</sup> Cf., por exemplo, Martius, *Viagem*, I: 236.

<sup>638</sup> Flaherty, *Shamanism*, principalmente os capítulos 2 e 4.

Outrossim, teólogos e filósofos, por exemplo, exploraram o conteúdo das práticas xamânicas como um fenômeno religioso universal, assim como uma das expressões do fenômeno de ‘possessão espiritual’, que, por sua vez, exigia práticas de exorcismo.<sup>639</sup> Por outro lado, diversos médicos estudaram o xamanismo para compreender melhor a relação entre a mente e o corpo, a loucura e os estados de êxtase, ficando especialmente interessados no consumo de alguns tipos de plantas associados às práticas xamânicas.<sup>640</sup>

O assunto também causou profundo interesse em estudiosos como Goethe e Herder, que entendiam o xamanismo como componente de um dos principais elos de ligação entre os habitantes da Ásia e os das Américas, através do que se viria a chamar de Estreito de Bering.<sup>641</sup> Isto é, como muitos de sua geração, Goethe e Herder reconheciam a conexão entre as populações das extensões siberianas e os aborígenes da América do Norte.<sup>642</sup>

Também para Martius, a chave para o entendimento profundo das Américas, incluindo os caminhos das conexões geográficas entre as populações da região, residia no próprio continente e, no limite, na comparação com as civilizações asiáticas e/ou ‘orientais’, que, na época, como discutido no capítulo 2, já apareciam como, possivelmente, ligadas à antiga história das Américas.<sup>643</sup> Ciente disso, Martius, como outros estudiosos do período, encontrou aspectos comparativos entre os xamãs americanos e os “schamanos dos povos norte-asiáticos”. Como aqueles, argumentou Martius, são

---

<sup>639</sup> Flaherty, “Goethe and Shamanism”, 583.

<sup>640</sup> Ibid.

<sup>641</sup> Ibid.

<sup>642</sup> Ibid., 586.

<sup>643</sup> Cf. Martius, “Ethnographia da America”, 550.

“[...] estes, além de feiticeiros, fabricantes de fetiches, profetas, explicadores de sonhos, exorcistas, visionários e curandeiros, mas, a sua ação tem também um caráter político, porquanto exercem influência sobre as determinações dos chefes e da comunidade nos negócios públicos e funcionam nas causas privadas como juízes, procuradores e testemunhas, tendo nisso uma autoridade superior a de todos os outros”.<sup>644</sup>

Convém ressaltar que haveria duas fortes razões para estudiosos germânicos como Herder, Goethe e Martius prestarem atenção às práticas xamânicas: (1) seu potencial comparativo para debates relativos ao povoamento das Américas e (2) o significado cultural das práticas conduzidas por tais agentes, como discutido adiante. Na intersecção das duas razões se encontrava o imenso território russo, fonte de interesse para os referidos germânicos, tanto por ter sido o espaço no qual teria emergido o próprio termo xamã,<sup>645</sup> quanto pela riqueza de materiais obtidos em expedições científicas que, repetidamente,

---

<sup>644</sup> Martius, “Estado de Direito”, 36. Martius utilizou, ainda, a figura do pajé para verificar aproximações culturais com povos das Antilhas e das Guianas. Martius comparou, brevemente, não apenas as funções que essa figura exercia em tais localidades – as similaridades representando índices da unidade da raça americana –, mas também as designações linguísticas sobre tal agente, *Piaché*, *Piaccé*, *Boyé*, com as formas caraíbas *Boyaicou* e *Niboyeri*. Convém notar que Martius localizou uma descrição de 1552 dos *Piachés* de Cumuná, feita pelo cronista espanhol Francisco López de Gómara (1511-1566). Cf. Martius, “Estado de Direito”.

<sup>645</sup> De fato, no século XX, estudiosos do tema, como Mircea Eliade, vieram a confirmar a ideia do xamanismo como um fenômeno religioso característico dos povos da Sibéria. O termo xamã, nesse sentido, teve origem na língua tungúsica (*saman*), oriunda da Sibéria oriental e do Nordeste da Ásia, e teria passado, por meio da língua russa, para a terminologia europeia. De acordo com alguns autores, o interesse nas práticas xamânicas se tornou tão intenso no final do século XVIII que a palavra xamã começou a ser usada como termo genérico para descrever o que outras tribos asiáticas e americanas chamavam de *ojun*, *kam*, *bi* ou *piaye*; cf. Eliade, *Xamanismo*, esp. cap. 9. Esta última designação, *piaye*, mais comumente utilizada para se referir às práticas xamânicas entre povos indígenas das Américas, e mais particularmente o termo ‘pajé’, foi alternativamente utilizada por Martius com o termo xamã.

fortaleciam a hipótese da migração de povos do Nordeste asiático para as Américas.

Como exemplos concretos de tal panorama, dois estudiosos, diretamente ligados às investigações geográficas e etnográficas na Rússia Setecentista, foram de particular interesse para Goethe: Johann Gottlieb Georgi (1738-1802) e Peter Simon Pallas (1741-1811).<sup>646</sup> Georgi foi um importante botânico e geógrafo germânico, com laços institucionais com São Petersburgo, na época, um dos principais polos de estudos etnográficos da Europa.<sup>647</sup> Goethe conhecia sua obra *Beschreibung aller Nationen des Russischen Reiches* (Descrição de todas as nações do Império Russo), publicada em São Petersburgo, em quatro volumes, de 1776 a 1800, e que tratava do xamanismo como uma forma religiosa *primordial*.<sup>648</sup> Flaherty nota que Georgi estabeleceu importantes conexões entre religião, 'psicologia', 'antropologia', filosofia e as artes, e Goethe conheceu tais ideias por meio da referida obra – que continha ampla quantidade de ilustrações de xamãs de diversas tribos – e de outros trabalhos frequentemente retirados pelo poeta alemão da biblioteca de Weimar.<sup>649</sup>

Johann Georgi participou da expedição russa (1768-1774), convocada pela imperatriz russa Catarina II (1729-1796) e liderada pelo zoólogo e botânico prussiano Peter Simon Pallas, às províncias centrais da Rússia, Povolzhye,

---

<sup>646</sup> Para uma ampla análise sobre ambos os estudiosos e suas relações com expedições e, particularmente, as descrições de práticas xamânicas, cf. Fridman & Walter, orgs., *Shamanism*; Znamenski, *Beauty of the Primitive*; e Flaherty, *Shamanism*.

<sup>647</sup> Cf., por exemplo, Kerimova, "Formation of Russian Ethnography"; Gutmeyr, *Borderlands Orientalism*; e Znamenski, *Beauty of the Primitive*.

<sup>648</sup> Flaherty, 587. Como discutido no capítulo 4, o conceito de fenômeno primordial (*Urphänomen*) e seus derivados (*Urpflanze*, *Ursprache* e *Urvolk*) foi estruturante na maneira de Goethe conceitualizar a realidade. Nesse sentido, não causa surpresa o fato de Goethe ter desenvolvido interesse no xamanismo, enquanto possível fenômeno que sinalizava para a realidade primordial de uma religião. Pelos mesmos motivos, não seria forçoso assumir um interesse semelhante por parte de von Martius.

<sup>649</sup> Flaherty, 588.

Urais, Sibéria Ocidental, Altay e Transbaikal, para coletar espécimes de história natural para a Academia de Ciências de São Petersburgo. Os relatórios regulares que Pallas enviou a São Petersburgo foram coletados e publicados em três volumes, intitulados *Reise durch verschiedene Provinzen des Russischen Reichs* (Viagem através de diversas províncias do Império Russo), entre 1771 e 1776 - outro dos trabalhos aos que, segundo Flaherty, Goethe teria tido acesso na biblioteca de Weimar e que cobria uma ampla gama de tópicos, incluindo relatórios sobre os povos nativos e suas religiões, práticas xamânicas, além de geologia, mineralogia e descrições de novas plantas e animais.<sup>650</sup>

Nesse sentido, os trabalhos de exploração de Pallas forneceram uma miríade de ilustrações, bem como uma contabilidade e descrição dos diferentes tipos de práticas de curas xamânicas. Segundo Andrei Znamenski e Flaherty, embora Pallas não estivesse convencido da veracidade de ideias como 'transmigração da alma', ou de qualquer visão 'animista' característica da visão de mundo xamânica, ele, de fato, relatou muito detalhadamente tais práticas.<sup>651</sup> Assim, Pallas relatou, por exemplo, o uso de 'técnicas teatrais' dos xamãs, além da existência de narcóticos de ampla variedade como forma de alcançar o estado de êxtase. Além disso, segundo Flaherty, Pallas reconheceu o papel e a organicidade da crença ou da fé de tais povos em todos esses procedimentos.<sup>652</sup>

Johann von Herder, como Goethe, um marco no ambiente intelectual germânico do Setecentos e Oitocentos, também discutiu e considerou seriamente as práticas xamânicas. Estudiosos das obras do autor germânico argumentam que Herder considerava os xamãs como artistas, com personalidades criativas, sofisticados talentos poéticos, no sentido da *poiesis*

---

<sup>650</sup> Ibid. Para mais detalhes sobre a expedição, cf., por exemplo, Kollmar-Paulenz, "Invention of Shamanism"; Tomášková, *Wayward Shamans*.

<sup>651</sup> Znamenski, 7-10; Flaherty, 588.

<sup>652</sup> Flaherty, 588.

grega, e possuidores do poder de transitar entre os mundos visível e invisível, além de serem hábeis na percepção e na comunicação entre as almas, o que permitia ao “homem comum compreender o sentido do nascimento, da vida, da morte e da regeneração”<sup>653</sup>.

Estudiosos argumentam, ainda, que a obra de Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Ideias para uma filosofia da história da humanidade), que apareceu em Riga e Leipzig entre 1784 e 1791, resumia, em larga medida, uma parte considerável do que os principais autores do século XVIII tinham pensado sobre o xamanismo.<sup>654</sup> Isso sugere uma terceira fonte de reflexões e informações sobre práticas xamânicas apreendidas por Goethe, dado que o poeta de Weimar leu a obra de Herder durante a juventude e, além disso, tomou-a emprestada repetidamente da biblioteca de Weimar durante sua vida adulta.<sup>655</sup>

Dito isso, convém ressaltar a nossa escolha de Herder e Goethe como estudiosos que discutiram o tema do xamanismo e, no limite, incorporaram formas xamânicas de conceitualizar a realidade em seus trabalhos.<sup>656</sup> Em parte, por seu papel estruturante nas ideias desenvolvidas no âmbito germânico no período de interesse para o presente trabalho e, certamente, por sua influência sobre Martius, leitor de ambos, além de sua correspondência e contatos pessoais com Goethe. Convém destacar que as elaborações de Herder sobre as práticas xamânicas faziam pleno sentido dentro de um regime de pensamento conduzido pelo conceito de *Volk*, entendido como um todo orgânico, como mencionado no capítulo 1. Nessa visão, por exemplo, poesias e músicas

---

<sup>653</sup> Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, 37; Flaherty, 588.

<sup>654</sup> Cf., por exemplo, Znamenski, *Beauty of the Primitive*; e Flaherty, *Shamanism*.

<sup>655</sup> Flaherty, 590.

<sup>656</sup> Cf. Flaherty.

folclóricas constituíam índices profundos e orgânicos de cada nação, e os xamãs, a própria expressão de um *Volksgeist*.<sup>657</sup>

Nessa esteira, deve ser lembrada a concepção de Goethe de um mundo ‘ideal’ – portanto, invisível – e da possibilidade de sua instanciação no mundo ‘real’ – por meio do processo poético de criação, que tinha correspondência na própria criação científica. Do ideal para o real, mediado por um agente humano, como discutido no capítulo 1. Trata-se, assim, de uma importante marca de seu pensamento e de um pensamento romântico mais amplo.<sup>658</sup> Nesse sentido, não causa surpresa que práticas xamânicas fossem levadas a sério nos estudos de Goethe e mesmo, como sugere Flaherty, na incorporação dos fundamentos de tais práticas em seu processo criativo.<sup>659</sup>

Todavia convém frisar: a visão do xamã como um ‘artista’ ou ‘operador’ do mundo sobrenatural, como concebia Herder, ou como, na acepção de Goethe, mediador entre o mundo visível e o invisível, não era hegemônica no período.<sup>660</sup> Por exemplo, o verbete “SCHAMANS, s. m. pl. (Hist. mod.)”, da *Encyclopédie* francesa (1765), traz a seguinte definição “[...] é o nome que os habitantes da Sibéria dão aos impostores que desempenham as funções de sacerdotes, malabaristas, feiticeiros e médicos.” Estes xamãs, continua Paul-Henri Thiry (1723-1789), o autor do verbete:

---

<sup>657</sup> Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*, 38; Bendix, *In Search of Authenticity*, 34-44. Relembrando que Martius e Spix publicaram um “Anexo Musical” na obra *Viagem pelo Brasil* com um conjunto de “Canções Populares brasileiras e melodias indígenas” traduzidas em notação musical. Dentre elas, constam, por exemplo, partituras para a dança dos Muras, dos Coroados, dos Puris, dos Juris-Tobocas, dos Miranhas e para a “Dança de Peixe dos índios, no Rio Negro”. Cf. Martius, *Viagem pelo Brasil*, os três volumes.

<sup>658</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>659</sup> Para uma análise da incorporação de elementos xamânicos nos trabalhos de Goethe, cf. Flaherty, *Shamanism*.

<sup>660</sup> Cf. Boekhoven, *Genealogies of Shamanism*; Flaherty, *Shamanism*.

“[...] *alegam ter crédito com o diabo*, que consultam para saberem o futuro, para curar doenças e *fazer truques que aparentam sobrenaturais* para pessoas *ignorantes e supersticiosas*. Para fazer isso, eles batem tambores de maneira vigorosa, dançam e giram com velocidade surpreendente até ficarem tontos exaustos. Eles *afirmam* que o diabo aparece para eles quando está de bom humor. Às vezes, eles terminam a cerimônia fingindo se cortarem com uma faca, o que redobra o *espanto e o respeito de seus espectadores imbecis*.”<sup>661</sup>

Reiteramos, nesse sentido, o fato de que há indícios da existência de uma atitude, no mínimo, dual diante do tema do xamanismo que pavimentou o sentido mais amplo de tal prática na Europa de fins do Setecentos e início do Oitocentos. Em certo sentido, Martius absorveu e reverberou tal dualidade, porém a superou com base no conceito de ruínas. Isso é, de um lado, o estudioso bávaro caracterizou as práticas xamânicas como “grosseira demagogia”, ao modo da *Encyclopédie* francesa, mas, ao mesmo tempo, manteve o *status* ontológico de tal prática ao reconhecer que, como tal, constituía uma imagem “turbada e deformada de anteriores e mais perfeitos conhecimento da natureza.”<sup>662</sup>

---

<sup>661</sup> Cf. “Shamans” *Encyclopédie*. v. 14: 759. Grifo nosso. Ainda relativamente a uma visão pejorativa sobre o fenômeno – particularmente sobre o conceito de primordial e arcaico atrelado ao xamanismo –, segundo Georges Canguilhem, na França do século XIX, inversamente ao contexto romântico, Auguste Comte (1798-1857) inseriu o ‘fetichismo’ – na acepção de Schelling, um sinônimo de xamanismo, na medida em que ‘deificam a natureza’ – no primeiro dos três estágios pelos quais teria passado o espírito humano. Analisando o *Système* de Comte, Canguilhem comenta que, na visão do filósofo positivista, o antigo ou o primevo é uma “ingenuidade elementar”, e que o fetichismo, inscrito nessa ordem do antigo, seria o primeiro dos tipos de explicação por causalidade, a forma mais rude de busca das origens e dos destinos absolutos, emprestando à totalidade dos seres, concebidos por analogia com o homem, a vontade tomando-lhes o lugar de leis. Canguilhem, *Estudo de história e filosofia*, 86. Para análise completa de Canguilhem, cf., na seção II: “História das Religiões e História das Ciências na Teoria do Fetichismo em Auguste Comte”.

<sup>662</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 544.

#### 5.4. A ‘física dos selvagens’

Tal conhecimento implicaria, para Martius, a existência, mesmo que deformada, de uma “física (*Physik*) dos selvagens”,<sup>663</sup> a qual ele se referiu como fornecendo mais uma evidência de um conhecimento pretérito e pleno. Contida em tal ‘física dos selvagens’ estaria, segundo von Martius, a crença na unidade da natureza, o que, necessariamente, implicaria a permeabilidade da fronteira entre o natural e o sobrenatural. Isto é, sob esse ângulo, todas as coisas no universo estariam conectadas e, portanto, “cada ser estaria em relação recíproca com outro ser”<sup>664</sup>.

Tal reciprocidade implicava: (1) um senso de causalidade identificado por Martius na relação entre a prática de cura dos xamãs e a utilização de plantas medicinais, ou medicamentos, prescritas para os doentes, (2) uma profunda relação, na compreensão indígena, entre as “coisas da terra” e o “sobrenatural”<sup>665</sup> e (3) o entendimento de que as ‘coisas’ do universo estariam perpassadas por atributos pessoais, isto é, que animais e plantas carregariam qualidades ou predicados antropomórficos.

Nessa última implicação, Martius aludia ao fato de que, para os indígenas, todos os seres da natureza e todas as “manifestações dos elementos naturais” existiam para “mutuamente se *auxiliar* ou *prejudicar*.” Tais manifestações seriam indicativas de uma *intencionalidade* na natureza, ou de uma noção de agência nela, o que se torna ainda mais evidente quando Martius diz haver, na ‘física dos selvagens’, ou na ‘natureza’ dos indígenas, um “princípio *bom, salutar*, e outro *mau, pernicioso*.”<sup>666</sup>

---

<sup>663</sup> Martius, *Natureza*, 204.

<sup>664</sup> *Ibid.*

<sup>665</sup> *Ibid.*

<sup>666</sup> *Ibid.*, 205. Grifo nosso.

Tal princípio, na visão ameríndia, segundo Martius, cumpria a função de princípio regulador do universo. O que significa, como desdobramento, que entidades ‘boas’ ou ‘más’ povoavam tanto “florestas e campos como seres inimigos que lhes são nocivos”<sup>667</sup>. Derivaria daí, por exemplo, a ideia de que, para os indígenas, forças hostis, “como animais venenosos e feras, são unicamente manifestações dos princípios maus”. Conseqüentemente, o combate a eles, ou o tratamento de tais males, adviria de “princípios amigos”. Segundo Martius, era essa dinâmica – princípios ‘bons’ versus ‘maus’ – que fundamentava a elaboração do xamã de um “conhecimento do específico” ou de um “remédio especializado” para o tratamento dos princípios nocivos.<sup>668</sup>

Para além dos princípios antropomórficos do bem e do mal inscritos no tecido cósmico indígena, Martius ressaltou, ainda, a atribuição de caracteres masculinos e femininos aos objetos do mundo natural. Observou que os indígenas atribuíam a tais caracteres aspectos de causalidade baseados nas noções de afinidade e de antagonismo. Com base nessa concepção, segundo Martius, o indígena considerava o “feminino em contraposição ao masculino, como causa nociva e venenosa”<sup>669</sup>. À guisa de ilustração, Martius mencionou, por exemplo, o fato de que as vítimas de mordeduras de animais venenosos procuravam manter distância de mulheres menstruadas. Ou, também, no caso de algumas doenças, havia a recomendação de evitar “comer carne de animais femininos, tais como: macacas, antas, etc. E, ao contrário, em casos de febres intermitentes reputam o pênis e o clitóris dos macacos como antídoto eficaz”<sup>670</sup>. Neste contexto, Martius cita explicitamente Plínio (23-79) como referente para a

---

<sup>667</sup> Ibid.

<sup>668</sup> Ibid., 205.

<sup>669</sup> Ibid.

<sup>670</sup> Ibid., 212.

comparação com um estudioso antigo que também sugeria comer carne de macaco em caso de febre.<sup>671</sup>

Ainda explorando o princípio de antagonismo como eixo estruturador da visão de natureza do índio, ou de sua *Physik*, Martius afirmou que animais e plantas também carregavam tal princípio. No caso dos animais, Martius ressaltou que o fato de as cobras não ficarem perto da cotia (*Dasyprocta aguti Illig*)<sup>672</sup>, da anhumã (*Palamedea cornuta L.*)<sup>673</sup> e da jaçanã (*Jacana Jacana L.*)<sup>674</sup> significaria, para o índios, que partes de tais animais - o bico, o chifre, as garras, bem como os esporões das asas - pulverizados e ingeridos em infusão com certas ervas, seriam medicamentos naturais contra o veneno de cobra, o principal antagonista dos animais citados.<sup>675</sup>

Martius também destacou que os indígenas, igualmente, acreditavam no antagonismo e na afinidade entre certas plantas, entre plantas e animais e, até, entre determinadas partes de uma mesma planta. Por exemplo, “o abacaxi deve ter afinidade com a cascavel. A mandioca, incompatibilidade com o milho” e, ainda, “os maus efeitos do suco tóxico da raiz da mandioca *dizem* ter o seu antídoto no suco das folhas”.<sup>676</sup>

Para além de um princípio de antagonismo inscrito no universo indígena, Martius ainda mencionou a crença dos nativos na “ação nociva de certos astros sobre o homem, especialmente quando está doente”<sup>677</sup>. Sob tal concepção, a pior ação seria atribuída à lua, “principalmente no plenilúnio e novilúnio”. O

---

<sup>671</sup> Ibid.

<sup>672</sup> Designação de Martius.

<sup>673</sup> Designação de Martius.

<sup>674</sup> Designação de Martius.

<sup>675</sup> Martius, *Natureza*, 212.

<sup>676</sup> Ibid., 213. Grifo nosso.

<sup>677</sup> Ibid.

estudioso bávaro identificou, na ‘física dos selvagens’ uma correlação entre o luar e qualquer ferimento, ou uma ação do primeiro sobre o segundo:

“A luz muito clara das estrelas também é nociva às doenças e, ao contrário, um céu encoberto é vantajoso. Também a luz do sol, de acordo com a patologia indígena, prejudica especialmente a cura de feridas e febres, razão porque tais doentes se recolhem ao recanto mais escuro das ocas, aguardando ali o restabelecimento.”<sup>678</sup>

Sob esse ângulo, o estudioso bávaro retomou a crença basilar dos indígenas na existência de unidade na natureza, afirmando que o exemplo citado implicaria, para qualquer estudioso, reconhecer que as práticas xamânicas pressuporiam relações de causalidade entre os astros celestes e a condição de saúde e de doença. Dito de outra forma, Martius identificou um princípio de causalidade entre o celeste e o terrestre. Particularmente, em relação à citação anterior, a periodicidade das doenças se relacionaria com as fases lunares, conseqüentemente, “com as enchentes, marés grandes, marés pequenas, às quais um ou outro dá atenção”<sup>679</sup>. Sobre a relação dos astros com a saúde e a doença dos indígenas, Martius ofereceu a seguinte interpretação:

“Uma vida como a dos índios que, continuamente, está na dependência da enchente e vazante dos rios, da entrada da estação úmida ou seca do ano, do aparecimento das aves de arribação, da migração dos peixes e das tartarugas, da floração e frutificação das árvores, precisa, necessariamente, colocar

---

<sup>678</sup> Ibid.

<sup>679</sup> Ibid., 213.

todos estes fenômenos periódicos em relação com sua saúde ou doenças.”<sup>680</sup>

Finalmente, a ‘física dos selvagens’ – mesmo que, na visão de Martius, “limitada desta desleixada raça humana” – incluía cosmogonias e geogonias.<sup>681</sup> Embora Martius não se aprofundasse no tema em *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*, observou que nelas estaria “o fundamento da maioria de suas doutrinas, originárias de uma antiga ciência natural, embora grandemente mutilada e, muitas vezes, obscurecida”<sup>682</sup>.

### **5.5. Entre o ‘saber selvagem’ e a medicina de Martius, ou o ‘saber selvagem’ não tão distante de uma ciência europeia**

Como mencionado, Martius era médico de formação. Ao abordar essa área, seus comentários são sempre comparativos, delineando paralelos entre o regime de pensamento médico ocidental e as práticas de cura indígenas. Nesse sentido, até se poderia ir além e afirmar que esse seu regime de conhecimento científico, ou a tradição médica e botânica em que se formou, constituiu o crivo, o cânon, a régua e, no limite, a ferramenta heurística de tradução ou de decodificação de um universo cosmológico incomensurável com o seu.

Em *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*, de 1844, Martius tratou de tudo o que “sabemos a respeito da Medicina e da Arte Médica dos índios brasileiros”: o “método curativo”, o “exame do doente”, o “emprego de medicamentos”, “práticas cirúrgicas” e o “exame em geral” feito pelo

---

<sup>680</sup> Ibid.

<sup>681</sup> Trata-se das mesmas instâncias (cosmogonias e geogonias) prescritas por Martius para a produção de uma história do Brasil. Cf. Martius, “Como Escrever”.

<sup>682</sup> Martius, *Natureza*, 214.

pajé.<sup>683</sup> De modo geral, descreveu o pajé como um servidor da natureza (“*Minister Naturae*”),<sup>684</sup> por contraposição ao médico europeu, que precisava passar por uma faculdade de medicina, na qual “se ocupa, primeiramente, de estudar a etiologia da doença”<sup>685</sup>. O pajé, ao contrário, se limitava apenas à “observação, muitas vezes, sem diagnóstico preciso e sem indicação, como irresoluto espectador do processo mórbido”<sup>686</sup>.

Convém reiterar que tal constatação, na visão de Martius, não descredenciava necessariamente a prática médica do pajé, uma vez que “formou uma ideia da doença e do método curativo”. Ainda assim, comparando as práticas, o que levava o xamã a optar por determinado medicamento, segundo Martius, “não é a *metódica* indução das bem conhecidas analogias, nem *experiência alguma provada*, nem verdade que tivesse herdado das mais genuínas tradições”<sup>687</sup>, mas “uma *noção obscura* da ação dos medicamentos, ou ainda menos, talvez só um temor supersticioso deles; assim, a medicina dos brasilíncolas, nos parece magia ou feitiçaria”<sup>688</sup>.

Tal ‘magia’ que, na visão de Martius, supostamente subjazia as práticas xamânicas, estava alicerçada no que ele caracterizou como a “essência da magia”, algo que, em sua visão, também compunha as práticas da ciência entre os europeus. O que vinha a ser tal ‘essência’? Martius definiu, um tanto genericamente, como o “esforço para atrair as forças desconhecidas (os

---

<sup>683</sup> Ibid.

<sup>684</sup> Ibid., 269.

<sup>685</sup> Ibid.

<sup>686</sup> Ibid.

<sup>687</sup> Martius, *Natureza*, 191.

<sup>688</sup> Ibid. Grifo nosso.

espíritos), encerrá-las dentro de uma determinada limitação (círculo mágico), retê-las, exorcizá-las e aplicá-las”<sup>689</sup>.

Ressaltamos que von Martius parece propor, aqui, não uma simples equivalência de ‘ciências’, mas de essência, ou de natureza. Nesse sentido, sublinhamos, como discutido no capítulo 2, que a concepção germânica de ‘cultura’ não se dividia entre os que a possuíam e os que não a possuíam, mas discriminava diferentes graus de cultura. É nesse sentido que sugerimos que a diferença entre as práticas de curas xamânicas e as europeias, na visão de Martius, era apenas de grau, e não de natureza.

Sob esse ângulo, Martius enunciou, mesmo que metaforicamente: “Nós também exercitamos a magia, somos feiticeiros e necromantes no manejo de inúmeras forças naturais, que nos envolvem completamente”. Tendo enunciado de maneira genérica, prosseguiu citando exemplos específicos, como o do “físico que, de uma solução de sulfato de cobre, precipita nova placa de cobre sobre modelo prateado, ou delineia, rapidamente, um retrato em daguerreotipo, ou, pelo vapor elevado à mais alta tensão, desenvolve força motriz prodigiosa”. Também ele seria um ‘mágico’, com base no fundamento essencial, referido genericamente, do que seria uma prática mágica: “isola[r] e domina[r] uma força natural desconhecida, num estreito círculo mágico de finalidades concretas”.<sup>690</sup>

Todavia reiteramos que, para Martius, as diferenças eram de *grau* e não de natureza. Isto é, não resta dúvidas de que, para o estudioso bávaro, a ciência moderna estava em um estágio mais avançado do que o “intricado jogo de credices e superstições, que representa a atuação médica do índio pajé”<sup>691</sup>. Isso passa novamente aquela impressão aparente de ambiguidade sobre o ‘saber

---

<sup>689</sup> Ibid., 192. Grifo nosso.

<sup>690</sup> Ibid., 201. Grifo nosso.

<sup>691</sup> Ibid., 201.

selvagem’ – supersticioso, porém compartilhando uma natureza essencialmente similar ao europeu. Mais uma vez, a chave para a compreensão de tal ambiguidade se encontra no conceito de ‘ruínas’.

Convém ressaltar que um pilar estruturante do conceito de ‘ruína’ era a ideia de antiguidade da raça americana, segundo Martius, “tão velha quanto a nossa”. Todavia, a despeito de tal antiguidade, a raça americana não tinha produzido nada de “*seguro e claro*”.<sup>692</sup> Observe-se os termos destacados. Novamente, Martius avalizou tais práticas pela imprecisão, e não por um equívoco ontológico delas. Isto é, a ‘mágica’ ou ‘feitiçaria’ – tal como definida por ele – que embasava as práticas de pajelança não seria mero disparate ou embuste científico, nem algo puramente supersticioso. Assim, como outras manifestações da cultura indígena – a arte, a organização social e a religião, por exemplo –, tais práticas estariam inscritas na ordem da ruína. Interpretar tais ruínas e as razões pelas quais vieram a tomar tal forma constituía, para o estudioso bávaro, um “complicado enigma”. Em suas palavras: “Esclarecer pelas razões psicológicas, históricas e naturalísticas, como se desenvolveu e difundiu o atual estado de obscurantismo espiritual por todo este grande continente, é uma das investigações mais interessantes e difíceis”.<sup>693</sup>

A única convicção aventada pelo estudioso foi a de que o estado contemporâneo da raça americana se afigurava como um “eclipse do espírito, um estado secundário”. Somente com essa convicção, reafirmou Martius, poder-se-ia estabelecer “uma gênese necessária no caos das ideias obscuras, dos fatos duvidosos e das experiências vacilantes, encontradas na raça vermelha”.<sup>694</sup>

---

<sup>692</sup> Ibid., 202. Grifo nosso.

<sup>693</sup> Ibid.

<sup>694</sup> Ibid., 203.

Essa era, precisamente, a atitude de Martius: investigar, com base no instrumental conceitual próprio de seu tempo e de seu contexto – particularmente germânico –, de forma mais ampla, uma ‘física do selvagem’ (*Physik des Wilden*), como será visto a seguir, e, particularmente “as ciências naturais e médicas, entre os índios brasileiros”<sup>695</sup>, ou o *corpus* de um ‘saber selvagem’.

#### **5.6. Matéria médica: ainda os ‘restos de uma antiga ciência natural’ e os caminhos de incorporação do ‘saber selvagem’ na ciência europeia**

Dada a formação botânica e médica de Martius, não é de surpreender seu interesse no que denominava de “material da farmacognosia”, ou seja, a matéria médica de que se utilizavam os xamãs.<sup>696</sup> E, novamente, como se tem discutido, o conceito de ruínas permeia o discurso do estudioso bávaro.

Assim, Martius assegura que “o índio possui numerosas experiências, em grande parte, talvez, restos de uma antiga ciência natural ou tradições de uma época, há muito esquecida”<sup>697</sup>. Nesse contexto, Martius se reporta ao conceito de analogia enquanto “orientação essencial que se acha no íntimo da natureza humana”. Tal orientação, na visão de Martius, seria a base do “sistema dos sinais na medicina”, cujos vestígios seriam “tão frequentes também entre os índios brasileiros”.<sup>698</sup>

Todavia tal reconhecimento veio acompanhado de uma comparação com o estado contemporâneo da ciência europeia, como já mencionado, em termos de graus. Assim, Martius afirmou que apenas com um alto grau de cultura um

---

<sup>695</sup> Ibid.

<sup>696</sup> Ibid., 222.

<sup>697</sup> Ibid.

<sup>698</sup> Ibid.

povo poderia “progredir de analogias isoladas, esparsas, para a verdadeira ciência indutiva e organizada”<sup>699</sup>.

Com isso – pressupondo o caráter da ciência indutiva como o mais elevado grau do pensamento científico –, isto é, feita a ressalva comparativa do ‘avanço’ da ciência europeia em relação à indígena, ou melhor, assegurado o valor do método indutivo em relação aos ‘vestígios’ de uma ciência selvagem, Martius prosseguiu apresentando um forte indício para uma hipótese do presente trabalho: a de que, baseado no conceito de ruínas, o estudioso prescreveu a integração, fundamentada em um rigoroso cuidado de verificação, de elementos ou princípios inscritos em um ‘saber selvagem’ em sua ciência, ou na ciência europeia. Senão, vejamos:

“[...] todos os conhecimentos especiais sobre a ação de certos produtos naturais, no organismo doente daquele homem rude, não têm conexão, *ficam sem ser experimentados e desordenadamente juntos*; tem, pois, o *médico científico*, tanto maior obrigação de *enfrentar as indicações da matéria médica dos índios, com moderada prudência, como de só as aplicar em sua prática, após madura verificação.*”<sup>700</sup>

A prescrição não poderia ser mais clara para a sua provável audiência, ou os ‘médicos científicos’ do período. Isto é, para Martius, faltavam, na abordagem indígena: (1) “conhecimentos especiais sobre a ação de certos produtos naturais” e (2) experimentos. Todavia, no limite, essas falhas deveriam promover prudência moderada no ‘médico científico’ – e não uma rejeição completa de tal

---

<sup>699</sup> Ibid.

<sup>700</sup> Ibid., 223. Grifo nosso.

saber – ao (a) “enfrentar as *indicações* da matéria médica dos índios” e (b) aplicá-la em sua prática.

Martius foi além de tal sugestão: criticou duramente os portugueses, precisamente, por não se terem apropriado do saber selvagem por conta de “preconceitos, em parte infundados, sobre os remédios dos índios”. Acusou-os, ainda, de não terem levado a sério as práticas de cura e os materiais medicinais utilizados pelos indígenas, e, mais particularmente, pelos xamãs. Martius manteve a crítica por entender que os portugueses teriam não apenas negligenciado tais práticas como deixado “as tradições dos índios quase exclusivamente nas mãos dos barbeiros, dos autodidatas e das mulheres velhas”.<sup>701</sup>

Feita a crítica, Martius retomou concepções médicas, em sua avaliação, existentes entre os indígenas da América. Uma delas seria a “ideia da ação quente e fria das substâncias naturais sobre o organismo [que] está espalhada por toda a América”<sup>702</sup>. Tal princípio teria sido identificado por Martius na pretensa relação entre a alimentação indígena e as concepções médicas de tais povos. Assim, observou: “a banana e o arroz são alimentos quentes, a farinha de mandioca e os carás alimentos frios. [Tal] divisão de medicamentos em quentes e frios tem igual valor entre eles e a maioria dos curandeiros”<sup>703</sup>.

Além da identificação de tal princípio, recorrente no saber médico dos indígenas, Martius classificou a matéria médica deles com base nos três reinos estudados pela história natural: o animal, o mineral e o vegetal. As descrições dos materiais e procedimentos de uso dos indígenas são longas. Convém aqui,

---

<sup>701</sup> Ibid.

<sup>702</sup> Ibid.

<sup>703</sup> Ibid., 223.

a título de exemplo, mencionar algumas passagens dos materiais utilizados entre os indígenas e as respectivas enfermidades tratadas.

Relativamente aos medicamentos provenientes do reino animal, segundo Martius, os indígenas:

“Atribuem qualidades impuras ao muco nasal, ao sangue, ao cerúmen, e deles se utilizam no preparo de feitiço. Em compensação, a saliva e a urina servem de remédio. O espermatozóide é empregado como antídoto do veneno das cobras e da mordedura das grandes formigas. [...] Com a banha, semelhante ao almíscar, que o jacaré segrega nas duas bolsas situadas em baixo do pescoço, preparam remédio eficaz contra a mordedura da cascavel. [...] Os índios usam o bezoar do veado, como excelente remédio nas indigestões e empregam a banha fresca do jacaré em fricções nos tumores reumáticos e, em pomada, nas feridas. [...] A carne de um sapo preto muito asqueroso (*Pipa cururú* Spix, *Ranæ* T. 22), torrada num espeto e pulverizada, serve de preservativo contra a feitiçaria e é usada pelas parturientes, para aliviar o trabalho do parto. As presas da cascavel, moídas, são prescritas nas úlceras malignas. [...] O estômago de jacaré, seco e pulverizado, serve para as afecções calculosas; usam as pedrinhas encontradas no estômago desse anfíbio, na litíase renal, e o pó de espinha de peixe, na estrangúria. Obturam os dentes cariados com cinzas das unhas de onça, para aliviar a dor.”<sup>704</sup>

Quanto aos medicamentos provenientes do reino mineral, Martius citou, brevemente, a “pedra amazonense ou *Lapis nephriticus* cuja procedência, até hoje, ainda é inexplicável [...]”. Martius indagou dos índios sobre a aplicação

---

<sup>704</sup> Ibid., 224-8.

medicinal da pedra e identificou que eles a aplicavam na “litíase renal, na ciática, na gota e no reumatismo”. Sobre outros minerais que serviam de medicamento, prosseguiu Martius, “o índio só conhece o sal e o bolus (agárico mineral), ambos empregados nas afecções intestinais”<sup>705</sup>.

Martius se deteve longamente nos medicamentos provenientes do reino vegetal. Na verdade, o estudioso bávaro já havia publicado um trabalho inteiro sobre o assunto em 1843, a saber, *Systema Materiae Medicae Vegetabilis Brasiliensis*.<sup>706</sup> De qualquer maneira, convém cotejar alguns trechos que nos permitem visualizar o esforço de Martius de tradução das práticas e do ‘saber selvagem’ com base em plantas medicinais:

“Estes são colhidos frescos, das árvores ou dos arbustos, pelo pajé, e empregados internamente, em infusão e decocto, ou externamente em cataplasmas e lavagens. [...] Estas plantas medicinais têm, além disto, no estado fresco em que são empregadas pelo *médico selvagem*, a mais eficaz virtude medicamentosa, e em muitos casos substituem, com feliz êxito, as composições químicas da medicina europeia.”<sup>707</sup>

No contexto desta seção, Martius fez um comentário profundamente significativo de sua visão sobre a eficácia do saber indígena, a despeito de sua pressuposta imprecisão, decorrente da alegada degradação da raça americana. Após longas considerações sobre a relação entre plantas e curas empregadas pelo “médico selvagem”, Martius ressaltou:

---

<sup>705</sup> Ibid., 230.

<sup>706</sup> Este trabalho é atualmente utilizado em pesquisas de etnobotânica. Cf., por exemplo, Breitbach et al., “Amazonian Brazilian Medicinal”; Brandão et al., “European Naturalists”; e Indriunas, “Comprometimento da Tradução”.

<sup>707</sup> Martius, *Natureza*, 233. Grifo nosso.

“(…) seja-nos permitido aqui acentuar que isto é uma face do mais *grosseiro empirismo, que merece toda atenção da medicina racional*. O efeito das compressas de ervas frescas que algumas vezes vimos os médicos indígenas empregarem nas úlceras malignas, foi tão rápido e eficaz, que atingiu as raias do maravilhoso. Em 8 dias cicatrizaram-se as úlceras do pé de um negro escravo, da minha comitiva, que se achava inválido, há meses, e haviam resistido a muitos medicamentos.”<sup>708</sup>

As considerações de von Martius, ao apontar para as relações que os indígenas estabeleciam entre plantas e tratamentos para as mais diversas enfermidades, são extensas. Segundo o estudioso, extenso também era “o número de substâncias medicinais do reino vegetal que os brasis costumam empregar”. Segundo von Martius, ele e Spix tinham *visto* muitas delas sendo manuseadas pelos indígenas; já outras, tinham *ouvido* dos indígenas como as utilizavam. Assim, concluiu, “(…) e temos o direito de admitir que em diversas províncias do grande país, muito mais de 100 plantas são empregadas como remédios pelos ameríndios”<sup>709</sup>, muitas delas desconhecidas dos europeus.

Observe-se a alusão de Martius ao manuseio e às palavras dos indígenas informando aos naturalistas bávaros. Ambas as observações são importantes na interpretação de Martius, pois aproximam o estudioso não apenas das plantas em si, mas do ‘saber selvagem’ em ação, emprestando sentido terapêutico às plantas, o qual, como argumentou o estudioso bávaro, poderia ser útil para a medicina europeia.

Relativamente ao que diziam os indígenas acerca dos usos medicinais das plantas, Martius sublinhou as hostilidades contra o intruso europeu, “assim

---

<sup>708</sup> Ibid. Grifo nosso.

<sup>709</sup> Ibid., 237.

considerado pelo selvagem”, que, como consequência, “desviam o mais possível o médico índio de *confidenciais informações*, justamente sobre seus medicamentos eficazes”.<sup>710</sup>

Convém reiterar, mais uma vez, o profundo interesse de Martius no ‘saber do selvagem’. O estudioso bávaro parece ter estado bastante atento às ditas ‘informações confidenciais’ dos ‘médicos’ indígenas, ou dos pajés, pois descreveu, em seu *Systema Materiae Medicae Vegetabilis Brasiliensis*, de 1843, mais de “470 plantas medicinais, pertencentes a 226 gêneros”<sup>711</sup>.

Dito isso, ressaltamos que, no trabalho de 1844, *Natureza, Doenças, Medicina*, Martius retomou o fio central de sua avaliação da relação entre o saber selvagem e o estado contemporâneo da raça americana ao antever questionamentos sobre a origem de tal saber. Assim, observou: “se se perguntar de onde proveio o conhecimento dessas numerosas plantas medicinais para o índio, ver-se-á que muitas têm relações pré-históricas com os aborígenes”<sup>712</sup>.

### **5.7. Origens do ‘saber selvagem’ entre os *ab origenes* americanos**

Admitidos, observados e descritos as práticas e os saberes indígenas sobre a natureza, Martius passou a indagar sobre as origens do conhecimento desta ‘raça’ sobre as “propriedades medicinais das plantas”<sup>713</sup>. Martius aventou duas hipóteses interligadas: primeiro, o indígena tinha uma natureza humana comum a todos os povos e, por isso, teria recebido orientação através do “sentido da analogia” que, na visão de Martius, “se acha no íntimo da natureza humana”. A segunda hipótese era de que os saberes sobre as plantas medicinais

---

<sup>710</sup> Ibid., 237.

<sup>711</sup> Ibid.

<sup>712</sup> Ibid.

<sup>713</sup> Ibid., 268.

teriam sua origem na “fina observação do instinto dos animais que os cercam” isto é, na observação aguçada dos indígenas da relação dos animais com as plantas.<sup>714</sup>

Sobre a primeira hipótese, Martius argumentou que os indígenas haviam estabelecido “relações de analogia e de semelhança entre os caracteres físicos de certas substâncias naturais com os do seu corpo”, aperfeiçoando o “sistema de sinais sobre o qual se baseava a matéria médica da antiguidade, especialmente a dos árabes e da idade média europeia”.<sup>715</sup> Assim, orientado pelo princípio da analogia, “o índio atribuía às plantas e a algumas partes das mesmas, de cor vermelha, uma relação com o sangue; às de cor amarela, idêntica relação com a bile e o fígado”<sup>716</sup>. Pressupondo a existência de tal princípio entre os indígenas – que Martius traduziu como o princípio terapêutico do *Similia similibus*, ou da “cura pelos semelhantes, também conhecido pelos brasis”<sup>717</sup> –, Martius relatou uma série de exemplos do emprego de plantas em enfermidades entre os indígenas:

“[...] empregam [...] a raiz *serpentina* da Parreira brava (*Cisampelos glaberrima* S. Hil.), considerada remédio eficaz contra a mordedura de cobras, assim como os tubérculos e o sumo da erva jararaca — *Dracontium polyphyllum* L., cujos pecíolos, com *desenhos marmorizados escuros, lembram a pele da cascavel*; por isso, a planta conserva o nome do venenoso réptil. Encontra alguma *semelhança com a forma dos testículos*, em tupi — çapyá, nas raízes de várias espécies de caápiá (*Dorstenia*), composta de caá-çapyá, isto é, erva testiculi, e por

---

<sup>714</sup> Ibid.

<sup>715</sup> Ibid.

<sup>716</sup> Ibid., 267.

<sup>717</sup> Ibid., 268.

isto emprega como excitante eficaz na adinamia e nas febres tifoides. Observa que o látex de muitas Euforbiáceas, Ficáceas e Apocináceas, quando sai da casca, exposto ao ar, *coagula-se em cordões brancos, semelhantes às áscaris*, em tupi: *sebuü*; por isso emprega esse leite para expelir vermes e, a muitas daquelas plantas (*Plumeria*) chama de: *Sebuü-üva*.<sup>718</sup>

É patente a ênfase de Martius na relação que os indígenas estabeleciam entre os predicados das plantas (serpentiforme, marmorizados escuros, forma dos testículos, por exemplo) e suas aplicações terapêuticas (contra a mordedura de cobras, excitante eficaz na adinamia e nas febres tifoides, por exemplo). Outra evidência, na visão de Martius, do princípio de cura pelos semelhantes dos indígenas se dá no caso da *Selaginella convoluta* (Arn.) Spring., que, segundo o botânico bávaro:

“[...] na estação quente, se enrosca para dentro, como a Rosa de Jericó, e de novo se abre como um higroscópio sensível ao ar úmido, adquirindo um colorido bem vivo. O índio vê nessa propriedade, para ele admirável, a significação de que aquela erva serve para despertar as forças vitais adormecidas, e por isso dela se serve como analéptico.”<sup>719</sup>

Sobre a segunda hipótese, referente à suposta origem dos ‘conhecimentos farmacodinâmicos’ dos ‘selvagens’, isto é, a “fina observação do instinto dos animais que o cercam”, von Martius, com base no “testemunho geral dos índios e dos brasileiros”, argumentou que:

---

<sup>718</sup> Ibid., 267. Grifo nosso.

<sup>719</sup> Ibid. Grifo nosso.

“Pelo nome de tiú-üva, os índios conhecem, em Minas Gerais, e nas Províncias litorâneas orientais, uma Euforbiácea, *Adenoropium opiferum*, cuja raiz, excelente incisivo e catártico, o tiú — em tupi: tejú - *Lacerta monitor* L., dizem que procura e devora, quando está doente. O mesmo se dá com a formação do vocábulo casca de anta, em tupi: tapyra - motuti, isto é, casca de anta - *Drymis granatensis*, porque o tapir (a anta) procura a casca daquela árvore aromática, para se livrar de cólicas e diarreias.”<sup>720</sup>

Martius caracterizou como fina observação precisamente essa capacidade indígena de observar, conforme o trecho dado, a relação da anta com a árvore casca-de-anta (*Drymis winteri*, J. R. Forst. & G. Forst). O estudioso, nesse sentido, identificou, na própria nomenclatura indígena em tupi “*tapyra – motuti*”, o fundamento para apreender uma das formas pelas quais os indígenas adquiriam e fixavam o conhecimento da relação entre natureza e tratamento.

Dito de outra forma, a apurada observação por parte dos indígenas da maneira pela qual animais e plantas se relacionavam entre si, ou da observação do pajé da própria natureza para retirar seus remédios, seria, possivelmente, uma fonte de seus saberes. Convém ressaltar que o xamã se manteve, na argumentação de Martius, como o principal foco de suas observações – ou o melhor índice de uma sabedoria perdida – uma vez que o estudioso pretendia decodificar as bases epistêmicas de suas práticas ou esclarecer “o domínio da matéria médica de que dispõe o pajé”<sup>721</sup>.

A despeito disso, ou do esforço de tradução das práticas do selvagem, Martius sustentou, comparativamente, a “inferioridade da medicina dos índios,

---

<sup>720</sup> Ibid., 269.

<sup>721</sup> Ibid., 270.

comparada à europeia”, especialmente “pela absoluta falta de química científica em sua Matéria Médica”. Uma das razões era que, enquanto os europeus empregavam “os mais delicados processos químicos, para extrair da matéria os princípios medicamentosos, no seu maior estado de pureza, o médico selvagem abandona esta ação ao próprio organismo doente, administrando-lhe as drogas sob a mais grosseira forma”.<sup>722</sup>

Reiteramos, novamente, que essa aparente ambiguidade entre o reconhecimento de um ‘saber selvagem’ e sua inferiorização frente à ciência europeia não derivaria apenas de um puro etnocentrismo Oitocentista, mas, igualmente, da ideia de Martius de uma raça em ruínas, ou do vestígio de um passado de pleno conhecimento da natureza. No final de *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*, de 1844, Martius ofereceu o que, para o presente trabalho, constitui uma síntese precisa de sua visão geral sobre a ‘raça americana’ em si e de um saber selvagem atrelado a ela:

“Devemos confessar que o nosso tentame de seguir o fio do mais alto espírito científico, por entre fatos isolados, nebulosos, e as tradições que constituem a arte médica dos índios, não pôde surtir efeito. Encontramo-nos, aqui, na mesma situação em que nos achamos perante a História, a Linguística, a Mitologia e a Etnografia dessa raça vermelha, sempre numa esfera muito obscura; e enquanto, com profundo sentimento e pesar, fazemos perpassar diante de nós esse quadro de tão intensa corrupção e degeneração, surge e ressurge com o nosso pasmo, a pergunta: que extraordinária catástrofe deve ter sofrido esta raça? em que pavorosos desvios e rodeios terá ela errado

---

<sup>722</sup> Ibid., 233.

durante milênios, para chegar à atual situação, tão lamentável quanto enigmática?"<sup>723</sup>

Até onde se sabe, Martius jamais achou resposta para o enigma que ele criou. O que se sabe agora é que tal enigma forneceu, naquele momento, um horizonte pretérito de possibilidades, dentro do qual o estudioso bávaro operou com o conceito de ruínas em busca de um 'saber selvagem', e que as práticas xamânicas estavam entre os principais índices de tal saber.

---

<sup>723</sup> Ibid., 286.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em carta a Goethe, Martius confessou que não estava preparado para a viagem ao Brasil.<sup>724</sup> De fato, o exemplo mais sugestivo de tal estado de coisas foi a mudança radical de sua percepção sobre a ‘raça americana’ após seu ‘encontro com o selvagem’. À guisa de conclusão, podemos recapitular as hipóteses de von Martius a esse respeito da seguinte forma: (1) a raça americana não estava em seu estado primeiro, como, segundo von Martius, ensinavam os cânones educacionais da Europa do Setecentos, mas (2) ela havia degenerado a partir de um ‘passado profundo’ e ‘mítico’, isto é, tratava-se de uma ‘raça’ antiquíssima (capítulo 3).

As evidências de tal antiguidade, que fundamentavam as duas hipóteses, eram: (a) a domesticação de plantas e animais, (b) as ruínas de monumentos nas Américas, (c) os vestígios de leis observadas entre os povos indígenas e (d) os vestígios de uma religiosidade profunda. Com base nisso, Martius chegou às suas conclusões fundamentais:

- A raça americana coetânea representava apenas ruínas de um passado glorioso e profundo;
- Nesse passado profundo, havia um conhecimento pleno da natureza, uma magia natural, reconhecíveis no presente a partir, por exemplo, das práticas xamânicas (capítulo 5). Aqui, estaria o fundamento para a busca de um ‘saber do selvagem’ nas práticas de cura e de utilização de plantas dos indígenas (capítulos 4 e 5);

---

<sup>724</sup> Martius para Goethe [18.05.1825]. Martius, *Goethe und Martius*, 79.

- Assim, o estudo das línguas, das plantas e dos mitos desses povos era o caminho para se alcançar tal conhecimento (capítulos 3 e 4).

Os fundamentos para tais conclusões, como constatado, seriam fornecidos por uma complexa justaposição de teorias e conceitos desenvolvidos, no início do Oitocentos, no interior de áreas do conhecimento como a medicina, a botânica, a teologia, a geologia, a antropologia e a mitologia (capítulos 2 e 3). Teorias e conceitos esses que Martius articulou para dar sentido ao conceito de ‘raça americana’ (capítulo 2) – uma caracterização ampla dos povos nativos das Américas no período – como parte de sua ‘história natural do homem’. Para além da dimensão disciplinar que configurou o arcabouço intelectual de von Martius, convém reiterar outra intrincada justaposição, agora das coordenadas geográficas e intelectuais, dentro das quais Martius operou no processo de formulação de suas ideias (capítulo 1).

De maneira geral, trata-se de coordenadas apreendidas dos contextos germânico e ibérico da modernidade. Sobre as coordenadas germânicas, a abordagem de Martius da natureza, de fato, foi profundamente inspirada pelo que estudiosos denominam de ciência romântica, desenvolvida, principalmente, no final do Setecentos e início do Oitocentos. Porém esse pode ser considerado como apenas um lado da história. O lado que revela o profundo conhecimento das ideias de – e laços pessoais com – dois dos principais ícones da *Naturphilosophie* germânica: Johann Wolfgang von Goethe e Friedrich Joseph von Schelling, como transparece na correspondência de Martius.

Já o outro lado, como argumentado no capítulo 1, surge da familiaridade de Martius com a produção intelectual ibérica, mais especificamente com as fontes coloniais, para construir sua história natural do homem americano. Todas as obras etnográficas publicadas pelo estudioso bávaro entre 1832 e 1867

manifestam forte dependência de obras ibéricas, principalmente espanholas, fosse para esgrimir argumentos comparativos sobre os monumentos arquitetônicos e sobre os mitos dos povos da América hispânica – lugar que Martius jamais pisou -, fosse para criticar tais fontes por estabelecerem, por exemplo, comparações com os regimes civilizacionais da antiguidade clássica.

Nesse sentido, ao mesmo tempo que Martius utilizou uma quantidade maciça de fontes ibéricas para a produção, principalmente, de sua etnografia das Américas, perpetuou uma visão sobre os ibéricos, a chamada *Leyenda negra*, que, por muito tempo, obliterou a construção de um quadro mais amplo e complexo de emergência de uma ciência na modernidade.<sup>725</sup> Em outras palavras, chamamos a atenção para tal problema, dado o aparente contrassenso historiográfico sobre o lugar das fontes ibéricas na ciência de Martius.

Há inúmeros trabalhos tratando dessa temática.<sup>726</sup> Porém, nos interessa aqui levantar a questão em decorrência do problema do lugar (ou do não lugar, como afirmou David Goodman em 1992)<sup>727</sup> da Ibéria nesse complexo processo de emergência da ciência moderna. Esse interesse resulta de um desdobramento específico, a saber, a plausibilidade contextual da ideia de que a ciência de Martius esteve entrelaçada com a produção científica dos ibéricos, sobretudo no que tange a sua etnografia e botânica. Como apontamos

---

<sup>725</sup> Para o conceito de 'lenda negra', cf. o capítulo 1 deste trabalho, 59.

<sup>726</sup> Cf. por exemplo, Arnoldsson, *Leyenda negra*; Powell, *Leyenda negra*; Eamon, "Nuestros males"; Osma, *Imperio y leyenda negra*; Barea, *Imperiofobia y leyenda Negra*; Martínez, *Leyenda negra*; Maltby, *Black Legend in England*; Keen, "Black Legend Revisited"; Hillgarth, "Spanish Historiography"; Hauben, "White Legend against Black"; Slater & López-Terrada, "Being Beyond"; Eamon, *Más allá de la leyenda negra*; Edelmayer, "Leyenda Negra".

<sup>727</sup> Nas palavras de Goodman: "A atividade científica e tecnológica da Ibéria, outrora tão notável, entrou em colapso no final do século XVI e permaneceu sem importância durante a maior parte do século XVII, quando, na Europa, havia um conjunto de talentos científicos e descobertas em ciência. Tão completo foi o colapso que é difícil encontrar um único contribuinte ibérico para a Revolução Científica Europeia do século XVII." Cf. Goodman, "Scientific Revolution", 171.

(capítulos 1 e 3), as fontes ibéricas foram, em larga medida, responsáveis pela quantidade e pela densidade das informações mobilizadas por von Martius em suas teorizações sobre a raça americana.

### **Von Martius no Atlântico Sul**

O problema historiográfico previamente delineado, referente ao lugar da Espanha e de Portugal na emergência da ciência moderna tem, ainda, como desdobramento, a compreensão das complexas relações entre empreendimentos imperiais e a produção de história natural a partir de uma relação transatlântica. Assim, fica em evidência o problema das relações entre a Europa e as Américas no processo de produção de conhecimento em história natural.<sup>728</sup>

Sob esse ângulo, sugestiona-se que a viagem de Martius ocupou um lugar privilegiado por quatro razões fundamentais:

(1) Do ponto de vista das coordenadas geográficas, as narrativas de viagem do estudioso bávaro revelam um interessante padrão, que sugere uma base geográfica para uma história natural transatlântica. Nessa base geográfica, a unidade de análise, ou zona de contato,<sup>729</sup> é o Atlântico Sul em sua dinâmica

---

<sup>728</sup> Para uma discussão historiográfica sobre o Atlântico como unidade de análise, cf., por exemplo: Alencastro, *Trato dos Videntes*; Greene & Morgan, *Atlantic History*; Kupperman, *Atlantic in World History*; Thornton, *Cultural History*; Cañizares-Esguerra & Seeman, *Atlantic in Global History*. Para uma discussão sobre uma 'ciência atlântica', cf., por exemplo: Wisecup & Crawford, "Introduction". Para uma discussão mais ampla de uma 'ciência global', cf., por exemplo: MacLeod, ed. "Nature and Empire"; Secord, "Knowledge in Transit"; Alfonso-Goldfarb et al., "Chemical Knowledge"; Tilley, "Global Histories"; Safier, "Global Knowledge"; Sivasundaram, "Sciences and the Global"; Raj, *Relocating Modern Science*; Kapila, "Enchantment of Science in India"; Schiebinger & Swan, *Colonial Botany*.

<sup>729</sup> Nos termos de Pratt, "Arts of Contact Zone", 34-5.

espaço-temporal,<sup>730</sup> e não a Europa ou as Américas *per se*. Sob esse ângulo, convém ressaltar que a viagem de Martius foi viabilizada, em larga medida, por laços políticos, religiosos e científicos alinhados à Áustria, à Baviera, ao Brasil, a Portugal e à Espanha (capítulo 1).

(2) A coincidência dos processos de formação do Estado nacional e de construção das identidades germânica e brasileira, ambos impérios autoproclamados, a despeito de todas as fraturas internas que os dois territórios enfrentavam. A título de exemplo irônico, como já mencionado, o próprio Martius se via como pertencente à ‘nação bávara’.<sup>731</sup> Tal configuração torna, no mínimo, questionável, para os estudos sobre von Martius, determinada pressuposição historiográfica que opera a partir do binômio império/colônia, ou mesmo centro/periferia no processo de configuração da história natural.<sup>732</sup>

(3) Um dos desdobramentos disso consiste no fato de que toda a cadeia produtiva de Martius – incluindo os custos de viagem e de produção das obras, bem como da organização do material botânico, zoológico e etnográfico coletado – decorreu direta e intencionalmente de empreendimentos imperiais *em ambos os lados do Atlântico*, embora isso não pressuponha simetria nas relações de poder entre o Brasil e as terras germânicas. Ou seja, embora se tratasse de dois

---

<sup>730</sup> Para referências, cf. nota 728.

<sup>731</sup> Martius, *Viagem*, I: 15.

<sup>732</sup> Tais categorias vêm sendo questionadas pelos historiadores. Cf., por exemplo: Sivasundaram, “Sciences and the Global”; MacLeod, ed. “Nature and Empire”; Raj, *Relocating Modern Science*. Para uma discussão, sobretudo relativa aos termos ‘difusão’, ‘introdução’ e ‘transmissão’, cf., por exemplo: Ferraz, *Ciências em Portugal*; Alfoso-Goldfarb & Ferraz, “Reflexos sobre uma História Adiada”; Pastrana, *Química, botânica y farmácia*; Métaillié, *Some Reflections*. Em julho de 2017, o debate foi um dos eixos estruturantes do 25<sup>th</sup> *International Congress of History of Science and Technology* (ICHST), no qual uma parte desta pesquisa foi apresentada no simpósio *De-centered Science, For Real?: Transits of Mining Chemistry, medicine and Natural History in Europe and Latin America*, coordenado por Hjalmar Förs, Silvia Waisse e Georges Métaillié; cf. <https://goo.gl/eWyCVd>

impérios em construção, havia certa atitude salvacionista, ou, como o próprio Martius coloca, “filantrópica” por parte dos germânicos, uma “sementeira”, ou melhor, um povo “destinado para explorar o Novo Mundo no interesse espiritual”.<sup>733</sup>

(4) O complexo e lento – se comparado a outras potências europeias da modernidade – processo de emergência dos territórios germânicos como potência imperial,<sup>734</sup> buscando se diferenciar dos antigos impérios ibéricos ‘sanguinários’ e ‘gananciosos’, como apontam vários textos que compõem o *corpus* documental desta pesquisa (capítulo 3). A ênfase particular de Martius recaiu sobre a América do Sul, que era tida pelo estudioso bávaro como objeto de uma possível colonização ilustrada e filantrópica germânica (capítulos 1 e 3).

### **Sobre o ‘saber selvagem’ como objeto**

Escavou-se o ‘saber selvagem’ dos escritos de Martius no presente trabalho como um conceito-chave de sua ciência. Um conceito que, do ponto de vista contextual, estava inserido em uma história natural transatlântica, imperial, germânica e ibérica em suas fontes e, portanto, permeado de concepções forjadas na justaposição de imperialismos diversos entre os europeus. Nesse sentido, reconhecemos o caráter mediador de tal contexto sobre a semântica do conceito de ‘saber selvagem’.

Convém sublinhar que, particularmente para o *corpus* documental analisado, tomar o passado – sobretudo quando o ponto de referência da análise

---

<sup>733</sup> Martius, “Ethnographia da America”, 561.

<sup>734</sup> Cf., por exemplo: Lisboa, *Mundo Novo*; Muller & Torp, *Imperial Germany*; Jefferies, *Contesting the German Empire*; Dickinson, “German Empire”; Chickering, *Imperial Germany*.

é o Ocidente – em seus próprios termos, como aconselha Walter Pagel,<sup>735</sup> não foi suficiente. Isto é, para o presente estudo, não bastou reconhecer ‘aberrações’ e ‘lixos’<sup>736</sup> como parte integral da tessitura intelectual do Ocidente ou, mais em particular, da ciência de von Martius. Foi preciso, ainda, reconhecer que tal ciência foi construída no *entrepasto* entre o Ocidente e o que se considerava, em grande medida, as margens da civilização ocidental ou o ‘novo mundo’ no Setecentos e Oitocentos e, com essa ressalva, analisar o próprio significado que Martius atribuiu ao ‘pensamento nativo’ do ‘novo mundo’.

Um passo mais fundamental, nesse sentido, foi rever e ir além da oposição comum entre categorias fabricadas na Europa moderna até o fim do Oitocentos – ‘primitivo’ e ‘civilizado’; ‘natureza e cultura’,<sup>737</sup> por exemplo – a fim de analisar não apenas o (1) corpo de conhecimento que emergiu das páginas de viajantes naturalistas, como von Martius, ou a ciência de tais estudiosos, mas também (2) todo o intrincado processo de formulação (retóricas, metáforas etc.) que marcou uma ciência produzida na ‘mestiçagem’ do pensamento entre o ‘novo’ e o ‘velho mundo’.<sup>738</sup>

Para clarificar esse argumento, convém especificar que, no caso de von Martius, tratar-se-ia de uma mestiçagem semelhante à cena da missa na igreja de Acoma, no México, em 1896, que levou um dos assistentes, o historiador da arte Aby Warburg (1866-1929), a confessar que “sem o estudo da

---

<sup>735</sup> Pagel, “Vindication of ‘Rubbish’”.

<sup>736</sup> Foram retomados aqui os termos provocativos de Pagel, de 1945, ao se referir às teorias e aos autores desprezados pela história, e de Rattansi e McGuire, de 1966, ao se referirem aos textos teológicos e herméticos de Newton, desprezados pela historiografia. Cf. Pagel, “Vindication of ‘Rubbish’”; e McGuire Rattansi, “Newton and the ‘Pipes of Pan’”.

<sup>737</sup> Como discutido, por exemplo, em Lévi-Strauss, *Pensamento Selvagem*; Stocking, *Victorian Anthropology*; Kiening, *Sujeito Selvagem*.

<sup>738</sup> Cf. Gruzinski, *Pensamento Mestiço*.

cultura primitiva deles, nunca teria tido condições de dar uma base mais ampla à psicologia do Renascimento”<sup>739</sup>. Ali, as pinturas murais de origem indígena levaram Warburg a compreender um “vínculo secreto” entre a ‘cultura primitiva’ dos índios e a civilização do Renascimento, nessa ordem.<sup>740</sup>

No caso de Martius, o ‘mural’, ou as representações simbólicas contidas na cultura material ameríndia – discutidas nos capítulos 4 e 5 – foram codificadas e impressas em textos científicos por um bávaro do início do século XIX. Nosso desafio foi compreender o ‘vínculo secreto’ entre a história natural de von Martius – um herdeiro da ‘civilização do Renascimento’ – e a ‘cultura primitiva’ dos indígenas estudados por ele. Foi nesse sentido que argumentamos no capítulo 4 que a ‘lei’ da espiralidade, atribuída por Goethe a Martius, teria, de fato, sido resultado de um *aprendizado* do estudioso bávaro a partir de seu contato com a cultura material e imaterial dos indígenas do Rio Japurá na Bacia Amazônica.<sup>741</sup>

Nesse recorte, convém reiterar que a natureza da documentação analisada no presente trabalho – textos imbuídos de teorias de verdade –, fruto de expedições científicas entre mundos diversos, envolvendo códigos culturais com níveis de incomensurabilidade somente domesticáveis no âmbito do complexo e enviesado processo de ‘mestiçagem’ cultural,<sup>742</sup> carrega uma série de dificuldades. Uma delas consiste na utilização – por parte de viajantes europeus do Oitocentos, especialmente Martius – do próprio conceito de

---

<sup>739</sup> Gruzinski, 14; Michaud, *Aby Warburg*, 196.

<sup>740</sup> Gruzinski, 14.

<sup>741</sup> A inspiração teórica de tal conclusão vem dos trabalhos de Eduardo Viveiros de Castro sobre uma ‘ontologia ameríndia’. Cf., por exemplo, Viveiros de Castro, *Metafísicas Canibais*; e Viveiros de Castro, “Pronomes Cosmológicos”.

<sup>742</sup> ‘Mestiçagem’ cultural, como condição *sine qua non* do encontro de mundos, nos termos de Gruzinski na obra *O Pensamento Mestiço*. Sobre um hibridismo cultural no processo de escrita etnográfica, que, em certa medida, caracteriza os trabalhos de von Martius, cf. Clifford & Marcus, *Writing Culture*.

‘selvagem’ como chave mediadora entre o que se ‘via’ das práticas de conhecimento dos povos indígenas e o que se registrava, ou melhor, se ‘decodificava’ e ‘traduzia’ de tais práticas ‘primitivas’ para uma ciência ocidental e ‘racional’, como discutido nos capítulos 4 e 5.

Em outras palavras, convém reiterar que a importância da tarefa de questionar categorias como ‘selvagem’ e ‘civilizado’, ou ‘cultivado’, se daria, principalmente, pelo fato de que a documentação resultante do ‘encontro de mundos’ está permeada por um profundo processo de criação e recriação de categorias como ‘natureza’, ‘civilização’ e ‘cultura’.<sup>743</sup> Todas elas mediadas e coloridas por agentes europeus que aportaram no ‘novo mundo’ – algumas categorias forjadas por quem jamais pisou em terras americanas –, construíram uma imagem deste mundo e imprimiram-na nas páginas de diários, livros e tratados, como a premiada dissertação de von Martius, e se tornaram basilares na produção da história natural ocidental.

---

<sup>743</sup> Cf., por exemplo: Cañizares-Esguerra, *How to Write*; Gerbi, *Novo Mundo*; Kupperman, *America in European Consciousness*; Gruzinski, *Pensamento Mestiço*.

## **ANEXOS**

# ANEXO I

## Gráfico I: Rede sincrônica de Martius

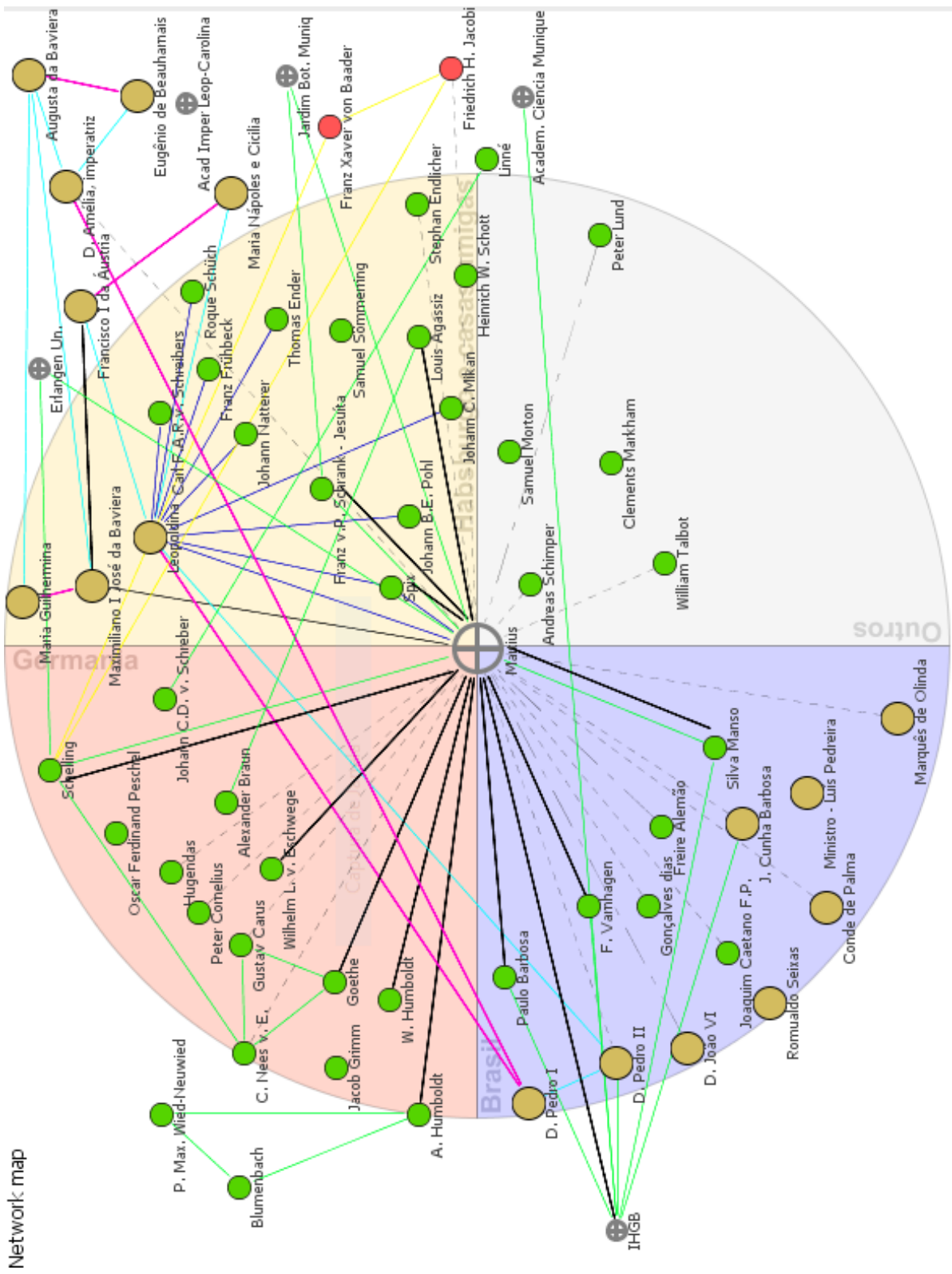
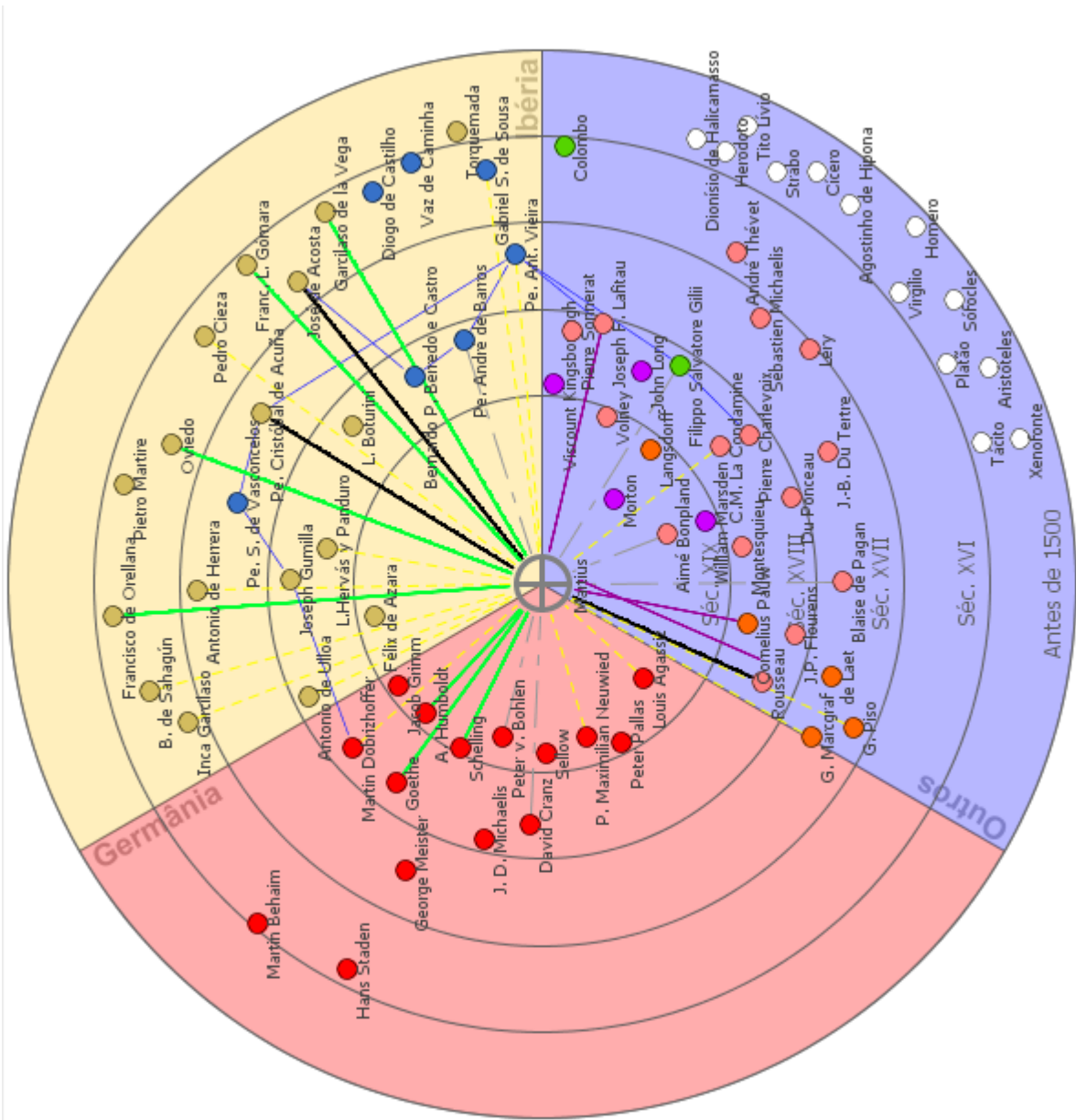


Gráfico II: Rede diacrônica de Martius



O presente anexo é o resultado de um experimento com análise de redes sociais aplicada à pesquisa histórica. Os passos fundamentais consistiram na montagem, visualização e análise da rede a partir de um *corpus* documental. Sinteticamente, o anexo fundamenta nosso argumento, defendido no capítulo 1, de que a ciência de Martius derivou de uma confluência de ideias tecidas no centro de uma complexa sobreposição espacial e conceitual entre o mundo ibérico e o mundo germânico (Gráfico II). O argumento foi modelado em dois gráficos, um de corte sincrônico e o outro diacrônico. Ambos construídos a partir de dados extraídos tanto dos trabalhos de Martius publicados entre 1823 e 1867, quanto de um *corpus* epistolar, ou de um conjunto de missivas e rascunhos de cartas entre Martius e uma rede de indivíduos que classificamos, para fins de representação gráfica, como ‘estudiosos’ e/ou ‘figuras políticas’ ligadas em algum nível ao estudioso bávaro. Nesse sentido, utilizamos a análise de rede tanto como método heurístico, quanto como estrutura de representação visual.

O gráfico I é constituído por uma sobreposição do diagrama do lógico e professor de filosofia moral John Venn (1834-1923)<sup>744</sup> e de uma rede *Ego*.<sup>745</sup> O diagrama está separado em quatro partes, que denominamos quadrantes, distinguidos pelas cores amarela (casa de Habsburgo e outras casas reais amigas), cinza (outros), azul (Brasil) e vermelho (região germânica). A ordem dos quadrantes segue o sentido horário, sendo o primeiro deles representado pela cor amarela (Habsburgo e casas amigas). O diagrama de Venn permite

---

<sup>744</sup> Para análise dos trabalhos de John Venn e do impacto das suas ideias concernentes à lógica, cf. Wall, “John Venn”.

<sup>745</sup> Resumidamente, uma rede ‘ego-centrica’ consiste de um indivíduo central (*ego*) e um conjunto de outros (*alters*) com a qual o ego está diretamente conectado por laços de intensidade variada. Para uma discussão conceitual da rede de tipo *Ego*, cf. Freeman, “Centered Graphs”; Para exemplos de aplicações desse tipo de análise de rede, cf. Knoke, “Networks of Political Action”; Cappelli et al., “Social Network o”; Smith, “Macrostructure from Microstructure”.

delinear a relação entre conjuntos de símbolos a partir de um plano.<sup>746</sup> No presente trabalho, o utilizamos para demarcar os quatro conjuntos de nações/países, levando em conta a complexa realidade geográfica da região germânica de fins do Setecentos e inícios do Oitocentos, inclusive, sinalizando a sobreposição entre a corte Habsburgo, como unidade de análise, e as regiões geográficas circunscritas a partir da trajetória de Martius e da sua rede.

A rede que constituímos a partir da documentação foi plotada no gráfico I, estruturado a partir de um corte sincrônico, e está composto de ‘nós’ e ‘ligações’. Ela tem como núcleo, ou *Ego*, o ‘nó’ principal deste trabalho: von Martius. A métrica das relações é definida de acordo com a espessura e cor das linhas que conectam os nós. Isto é, quanto maior a espessura: (1) maior a frequência da relação epistolar ou de citação de um indivíduo no corpus documental analisado ou (2) maior o peso da influência conceitual sobre Martius ou da relação de patronagem com o estudioso bávaro.

As cores obedecem ao seguinte padrão de relação entre os nós: preta (política e econômica ou patronagem), verde (estudiosos), rosa (casamento), azul claro (descendência), azul escuro (participantes da ‘expedição austríaca’), amarela (religião). Os ‘nós’, ou os atores da rede, obedecem à seguinte divisão: verde (estudiosos) e marrom (agentes políticos). O terceiro grupo, os nós de cor cinza, representam as instituições relevantes nessa pesquisa.

Delineamos as características do gráfico II na segunda parte do primeiro capítulo desta tese, quando expressamos a nossa busca, de corte diacrônico, das fontes que compõem os ‘nós’ estruturantes da ciência de Martius.

---

<sup>746</sup> Venn, *Diagrammatic and Mechanical Representation*, 1-2, 8; Sugiyama, *Graph Drawing*, 180; Meulen, “Using Venn Diagrams”, 303; Stephanie, “Venn Diagrams”, 98. O artigo com as ideias seminais sobre os diagramas de Venn foi publicado em Venn, *Diagrammatic and Mechanical Representation*, cf. Wall, “John Venn”, 151.

Sinteticamente, nosso trabalho de análise textual e contextual, aliado à articulação do software VennMaker para a articulação da rede, nos permitiu criar dois gráficos estruturados sincrônica e diacronicamente a partir de redes que indicam o *campo de possibilidades de formação das ideias* de Martius. No primeiro, representamos quatro conjuntos, sendo um deles a corte dos Habsburgo e o reino bávaro, articulados nesta tese como uma unidade de análise. No segundo, representamos três conjuntos *geográficos* e cinco conjuntos *temporais*, e sublinhamos o papel das fontes ibéricas na constituição dos trabalhos de Martius.

O segundo gráfico traz um conjunto de fontes utilizadas por Martius sobre as Américas. Realizamos a extração dos dados do *corpus* documental descrito na introdução. A estruturação dos parâmetros dentro dos quais foram plotados os dados foi feita com base numa análise prévia do *corpus* documental e na extração das suas fontes. Nesse sentido, estabelecemos os parâmetros de plotagem da seguinte forma: (1) espaços geopolíticos divididos em três seções (Ibéria, terras germânicas e outros), isto é, regiões em que foram publicados os trabalhos estudados por Martius e/ou de onde provém os seus autores; (2) períodos históricos divididos em círculos concêntricos (do externo para o interno: antes de 1500, século XVI, século XVII, século XVIII e século XIX), isto é, o período no qual foram escritas e/ou publicadas as obras.

(3) As pequenas esferas preenchidas com diversas cores representam todos os estudiosos ou fontes mineradas no *corpus* documental em análise, com as suas respectivas origens 'nacionais'/regionais, representadas por cores (vermelho: germânicos, azul: portugueses, bege: espanhóis, rosa: franceses, verde: italianos, branco: antigos, lilás: anglo-saxões, laranja: Países Baixos).

(4) As ligações representam a natureza e/ou a intensidade da influência que exerceram sobre Martius que caracterizamos como: fraca, média, forte,

muito forte e crítica, também em diferentes cores e segmentação. A representação da intensidade se fundamenta tanto numa análise quantitativa, isto é, no número de citações através da documentação, quanto qualitativa, ou seja, a medida de estruturação conceitual exercida sobre o autor bávaro. A representação da *natureza* da ligação obedece ao critério *crítica* (linha roxa), significando aqueles com quem Martius discordou veementemente.

## ANEXO II

Fragmento de uma carta de Martius a J.W. von Goethe, de 18 de maio de 1825<sup>747</sup>

O que o Sr. expressou, tão amável quanto amistosamente, acerca do tipo e da forma do meu trabalho literário, me deu permissão para [tentar] me esclarecer a mim mesmo [diante dos meus olhos], e quanto mais clara e brilhante for a luz que incidir sobre os meus esforços – como a do sol sobre os planetas – tantas mais esperanças tenho de ser perdoado, se ousar me estender, sem vacilar, diante desses raios deliciosos, estimulantes e inspiradores. Então, analisei no meu modo de pensar e de sentir, aquelas palavras que o Sr. teve a amabilidade de falar sobre mim – “que eu procuro proceder especificamente através de analogias” - e nesse sentido, preciso começar admitindo, que me parece que esse procedimento não é resultado da minha educação (*Bildung*), mas de uma tendência inata e eterna do movimento do meu espírito. Ao começar a refletir, os primeiros sentimentos morais e cristãos a se desenvolverem em mim, se encontraram com uma perspectiva filosófica, que oscilava entre ora uma forma de panlogicismo, ora um panteísmo palpável, até que comecei a me apaixonar cada vez mais pelos estudos médicos sobre o *organismo* e a *natureza* – posso mesmo dizer que aprendi a os idolatrar. Uma pátina poética, que se estendeu sobre a minha perspectiva, me ajudou a cobrir os cantos da minha filosofia e a atenuar a escuridão que tinha ficado aqui e lá no quadro. Eu me sentia bem confortável nesse estado, e me ajudou em diversos períodos críticos do meu desenvolvimento. A minha viagem pelo Brasil – para cujos efeitos eu não estava muito bem preparado, assim como Spinoza e o seu Fausto – me apresentou a imagem da vida em geral nos seus traços mais amplos, e assim pude finalmente dar luz à confirmação. Harmonia no tom e na

---

<sup>747</sup> Fragmento retirado da 9ª carta em: Martius, *Goethe und Martius*, 79-83.

cor, na forma e no conteúdo, em todo tipo de configuração, no pensamento e no sentimento – reconheci por toda parte – o finito ligado ao infinito, repelindo, matando e voltando a regenerar, ocultando e revelando um Proteu que nunca descansa, criativo e destrutivo; fiquei estonteado, perdido no abismo da Criação, no entanto, impregnado pela ideia de harmonia do esplendor da natureza, me encontrei no umbral de uma filosofia moral – em parte simbólica, em parte realmente delineada; a aplicação das minhas ideias na esfera moral confirmou a validade da minha opinião, e tão logo consegui elaborá-la, me senti bem e em paz. Ficou bem claro para mim como a fundamentação de qualquer filosofia deve começar pela sua utilidade prática.

Porém, não me resultou tão fácil [como no caso da] esfera moral, achar um ponto de partida fixo para a minha ciência especial da natureza e seus fenômenos. Logo percebi que abordagens antropomórficas (como, por exemplo, a de Trattinik) ou implicando deduções a partir de representações originadas na fantasia (como as elaboradas por algumas das nossas mentes mais brilhantes, como por exemplo, Nees von Esenbeck) – [uma carruagem puxada por] uma estranha equipe de elefantes torpes e inteligentes e pássaros fênix ferozes e esforçados – por vezes servem para discussões afortunadas, outras vezes permitem estabelecer a posição e significado corretos, mas é impossível nada de fechado e de pronto na esfera inexaurível da diversidade da vida. Então abjurei por enquanto do *sistema*, [pois não enxergava] nenhum futuro para este filho da vaidade, de maneira a ficar satisfeito com qualquer uma de suas múltiplas e sucessivas versões. Ao remover essa palavra nobre e vinculante do meu espírito, senti como se tivesse sido tirada uma venda dos meus olhos, e retomei meus esforços para contribuir em algo à construção da ciência, embora certamente, nenhum *sistema*. Não queria me perder nas nuvens, como o falcão cego ao qual se acabou de tirar o capuz, nem tampouco me arrastar pelo chão e observar tudo através de grades sistemáticas, como Dante condenou os invejosos no Purgatório. Na esfera moral eu tinha que lidar com ideias absolutas, mas aqui se interpunha uma limitação na minha compreensão, inclusive através

dos sentidos. Como me poderia aproximar, com capacidades finitas, da infinitude do fenômeno? Só tinha a metade mais pequena da coisa nas minhas mãos! Quão apropriado não soou para mim aquele: *Longe pulcherrima sunt, quae ignoramus*. Portanto, pensei que o melhor a se fazer, tão logo tivesse coragem, seria agir modestamente e me afastar do caminho simples de observação da natureza; para o geral, para deixar o infinito [acessar] no infinito em mim, *confiar no meu sentimento da natureza*, que une o indivíduo. Conquistado e sustentado pela maravilhosa harmonia da natureza, me abandonei, portanto, despreocupadamente à corrente clara, até onde ela fosse me levar, convencido de que nem a direção nem a duração do caminho dependiam de mim, mas da tarefa assumida. Nada despertou esse sentimento da natureza tão intensa, profunda e intimamente quanto o atrativo dos *similares* na natureza, que só tornam perceptíveis para o espírito através de sua interação, isto é, através da *analogia*. É por isso, certamente, que eu procedo através de analogias. O sentido dela é a minha dote, quanto mais vivaz, tanto melhor, e tanto mais sorte desejarei a mim mesmo. [Para mim o sentido da analogia] é o mesmo que para outros o sentido de uma linha reta, de uma estrutura regular, de cada representação artística. De fato, a própria natureza com todas as suas relações, enquanto objeto da ciência, é similar a uma obra de arte, a mais elevada obra de arte, não só em relação objetiva, mas também subjetiva com o pesquisador. Por isso, me parece que a dedicação científica mais íntima ao estudo da natureza tem sempre natureza poética, com maior ou menor restrição do intelecto (por isso sempre atuante de maneira subordinada) de acordo com o tipo do objeto. Esses reinos infundáveis do macrocosmo apareceram para mim sob uma luz tão sublime; em seus elementos eu reconheço uma *épica* tremenda; em seu reino vegetal posso escutar os sons mais belos da lira; toda atividade dramática se entremescla em seu reino animal! – uma peça de teatro sem fim, a matéria eterna da maior ação e movimento, luta e reconciliação, vida e morte – tudo em proporções tão magnificentes, que o indivíduo, que chega com o seu sistema, de repente não mais enxerga a régua de medir em suas mãos. Parece-me que essa peça teatral

nos passa uma regra de vida, a saber, quanto mas a ciência seja infundável, ampla e eterna, como o espírito humano capaz de ela, tanto mais seu conhecimento deve aplacar a inquietude do indivíduo, especialmente para desfrutar do seu breve lapso de tempo em tal natureza. Desse ponto de vista é fácil compreender, que as nossas tentativas de sistematização em história natural (e aqui falo particularmente da botânica) não são senão cálculo com magnitudes irracionais, que trabalhamos em vão. Distinguimos espécies e gêneros, estabelecemos ordens e no final acreditamos termos feito muito quando damos seu lugar a Arca de Noé inteira no nosso esquema. Porém, e se todas essas diferenças na verdade não fossem nada? Por exemplo, quando uma planta muito bem conhecida contém tantas outras características, que ela com toda as suas relações de família vai muito além dos chamados parentescos? Seria bem triste se, depois de conhecermos os milhares de membros que faltavam [nas classes] viéssemos descobrir que o nosso marco [referencial] todo não passa de uma mera ilusão. *Não nos deixemos enganar!* Ainda virá a acontecer, que não nos deixaremos enganar! Ainda virá a acontecer, que dentre todos os caracteres que utilizamos atualmente para distinguir, por exemplo, as Mirtáceas ou Tiliáceas, que nenhum pertença a uma forma única, nesse sentido, e então falaremos, num sentido mais íntimo, que temos reunido o semelhante, o relacionado. Alguém já tem indicações disso? Faz 15 anos que se começou a utilizar a conformação do embrião, etc., no germe como caracteres [para determinação] de gêneros e ordens; talvez daqui a 15 anos venha se colocar todas as diferenças na estrutura do germe numa família. O espírito da natureza, aquele *quod habet, nec habetur*, não se deixa encaixotar em diagnóstico nenhum, como as pretensões de uma dinastia em seu escudo de armas. Mas ele está lá, vital, sempre desafiando o espírito humano, atraindo e repelindo; não podemos esperar um grande jogo, qualificável como espantoso, que não se detém com a morte, mas é sempre sublime, enobrecedor e esclarecedor em sua duração. Muito mais poderia ser relacionado aqui, mas temo cansar a Sua Excelência, e por isso prefiro descer do geral para o particular.

## **BIBLIOGRAFIA CONSULTADA**

## DOCUMENTOS

### 1. OBRAS DE VON MARTIUS

Martius, Carl von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820*. 3 vols. Trad. L. F. Lahmeyer, rev. Ramiz Galvão, Basílio e Ernst Winkler. São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1981.

\_\_\_\_\_. “Como se Deve Escrever a História do Brasil”. *Revista de História de América*, 42 (1956): 433-458.

\_\_\_\_\_. “O Estado do Direito entre os Autóctones do Brasil”. Trad. A. Löfgren e Miranda Azevedo. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo 11 (1907): 20-82.

\_\_\_\_\_. “A Ethnographia da America, Especialmente do Brasil”. Trad. A. Löfgren e Th. Sampaio. São Paulo: Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo 9 (1905): 534-562.

\_\_\_\_\_. *Glossaria linguarum brasiliensium*. Erlangen: Junge, 1863.

\_\_\_\_\_. *Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerika's zumal Brasiliens*. 2 vols. Leipzig: F. Fleischer, 1863-1867.

\_\_\_\_\_. *Frei Apolônio: Um Romance do Brasil*. Trad. Erwin Theodor. São Paulo: Brasiliense, 1992 [1831].

\_\_\_\_\_. *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios Brasileiros*. Trad., pref. e notas de Pirajá da Silva. São Paulo: Nacional, 1939.

\_\_\_\_\_. *Das Naturell, die Krankheiten, das Ärztum und Heilmittel der Urahbewohner Brasiliens*. München: Druck der Wolfschen Buchdruckerei, 1844.

\_\_\_\_\_. *Historia naturalis palmarum*. 3 vols. Leipzig: T.O. Weigel, 1823-1850.

\_\_\_\_\_. *Nova genera et species plantarum brasiliensium*. 3 vols. München: Lindauer/C. Wolf, 1823-1832.

\_\_\_\_\_. August Wilhelm Eichler & Ignatz Urban. *Flora brasiliensis*. 40 vols. München & Leipzig: R. Oldenbourg, 1840-1906.

\_\_\_\_\_. *Systema materiae medicae vegetabilis brasiliensis*. Leipzig: Frid Fleischer, 1843.

\_\_\_\_\_, & Spix, J.B. *Reise in Brasilien*. 3 vols. München: M. Lindauer, 1823-31.

## 2. DESDOBRAMENTOS

Acosta, José de. *Historia natural y moral de las Indias*. Madrid: R. Anglés, 1894.

Andrade, Mário de. *Macunaima*. Madrid: CSIC Press, 1988.

Andrade, Oswald de. "Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha," *Revista de Antropofagia*. São Paulo 1 (1928): 3-8.

Arouet, François-Marie. *Cândido ou o Otimismo*. Trad. Samuel Titan Jr. São Paulo: Editora 34, 2013.

Ata da Sessão do IHGB. 4 de novembro de 1870. In *Centenário da Chegada de Carlos Frederico Philippe von Martius ao Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1918.

Blumenbach, J. F. "On the Natural Varieties of Mankind. In *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*, org. Thomas Bendyshe. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1865.

Cardoso, Fernando H. "Palestra no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)". Rio de Janeiro: Biblioteca da Presidência da República, 1999.

Condillac, Étienne Bonnot de. *An Essay on the Origin of Human Knowledge: Being a Supplement to Mr. Locke's Essay*. London: Nourse, 1756.

Dias, Antônio Gonçalves. *O Brasil e a Oceania*. Rio de Janeiro: RIHGB, 1909.

Diderot, Denis, & Jean d'Alembert. "Schamans". In *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Paris: Briasson, David, Le Breton, Durand, 1765, XIV: 759.

Darwin, Charles. *The Descent of Man*. Londres: D. Appleton and Co., 1871.

Eckermann, Johann Peter. *Conversações com Goethe nos Últimos Anos de Sua Vida. 1823-1833*. São Paulo: UNESP, 2016.

Edkins, Joseph. "The Degeneracy of Man". *Nature* 10, nº 244 (1874): 163-164.

- Esenbeck, Christian Gottfried Daniel Nees. *System der speculativen Philosophie*. Glogau: Prausnitz, 1841.
- Goethe, *A metamorfose das plantas*. Trad., introdução notas e apêndices de Maria Filomena Molder. Lisboa: Impr. Nacional Casa de Moeda, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Conversations of Goethe with Eckermann and Soret*. London: Smith, Elder, 1850.
- \_\_\_\_\_. *As Afinidades Eletivas*. SP: Nova Alexandria, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Italian Journey: 1786-1788*. Trad. W. H. Auden & Elizabeth Mayer. London: Penguin Classics, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Goethe's Theory of Colours*. London: J. Murray, 1840.
- Herder, Johann Gottfried. *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. New York: Bergman Publishers, 1966.
- \_\_\_\_\_. *The Spirit of Hebrew Poetry*. Burlington: E. Smith, 1833.
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*. London: White-Hart, 1738.
- King, Richard. "Address to the Ethnological Society of London Delivered at the Anniversary, 25th May 1844". *Journal of the Ethnological Society of London* 2 (1850): 9-42.
- Lavater, Johann Caspar. *Physiognomy; or the Corresponding Analogy between the Conformation of the Features, and the Ruling Passions of the Mind*. Londres: H. D. Symonds, 1800.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm. *New Essays Concerning Human Understanding, Together with an Appendix*. New York: Macmillan, 1896.
- Linné, Carl von. *A General System of Nature: through the three grand kingdoms of animals, vegetables, and minerals, systematically divided into their several classes, orders, genera, species, and varieties*. Trad. William Turton. London: Lackington, Allen and Co, 1806.
- \_\_\_\_\_. *Systema Naturae, sive Regna Tria Naturae Systematice Proposita per Classes, Ordines, Genera, & Species*. Lugduni Batavorum: Apud Theodorum Haak, Ex Typographia Joannis Wilhelmi de Groot, 1735, s.v. "Quadripedia".

- Lubbock, John. *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man*. New York: D. Appleton and Company, 1898.
- Michaelis, Johann David. *A Dissertation on the Influence of Opinions on Language, and of Language on Opinions*. London: W. Owen, 1771.
- Montaigne, Michel de. *Os Ensaio*s. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- Morton, Samuel. *Crania Americana; or, A Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Nations of North and South America: To which is Prefixed an Essay on the Varieties of the Human Species*. Philadelphia: J. Dobson, 1839.
- Müller, Friedrich Max. *Contributions to the Science of Mythology*. London: Longmans, Green, 1897.
- Paley, William, James Paxton, & John Ware. *Natural Theology: Or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity, Collected from the Appearances of Nature*. New York: Sheldon, 1879.
- Prichard, James Cowles. *Researches into the Physical History of Mankind*. London: Sherwood, Gilbert and Piper, 1836.
- Pope, Alexander. *An Essay on Man*. London: L. and P. Knapton, 1753.
- \_\_\_\_\_. *Ensaio sobre o Homem*. London: C. Whittingham, 1819.
- Ranke, Leopold von. *The Theory and Practice of History: Edited with an Introduction by Georg G. Iggers*. London: Routledge, 2010.
- Rau, Charles. "Von Martius on Some Points of South American Ethnology". *Journal of the Anthropological Institute of New York* 1 (1871-1872): 43-46.
- Romero, Silvio. *História da Literatura Brasileira*. Rio de Janeiro: J. Olympio, 1943.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens*. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- Salgado, Plinio. "A Língua Tupy". *Revista de Antropofagia*, São Paulo 1 (1928): 5-6.
- Sibly, Ebenezer. *An Universal System of Natural History: Including the Natural History of Man*. London: Champante and Whitrow, 1794.

- Stewart, Dugald. *The Works of Dugald Stewart: The Philosophy of the Active and Moral Powers of Man*. Edinburgh: Hilliard and Brown, 1829.
- Schelling, Friedrich. *Las Edades del Mundo*. Madrid: Ediciones AKAL, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Historical-Critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. New York: SUNY Press, 2008.
- \_\_\_\_\_. *The Ages of the World*. New York: SUNY Press, 2000.
- Sousa, Gabriel Soares de. *Notícia do Brasil*. Distrito Federal: Departamento de Assuntos Culturais do MEC, 1974.
- Tylor, Edward Burnett, *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- \_\_\_\_\_. "The Degeneracy of Man", *Nature* 10, nº 243 (1874): 146-147.
- Venn, John. *On the Diagrammatic and Mechanical Representation of Propositions and Reasonings*. London: R. Taylor, 1881.
- Vico, Giambattista. *Ciência Nova*. São Paulo: Icone Editora, 2008.

### **3. BASES DE DADOS CONSULTADAS PARA A CORRESPONDÊNCIA DE VON MARTIUS**

#### **a. Obras organizadas com cartas recebidas e remetidas por von Martius**

- Arruda, Maria Izabel Moreira. "Cartas Inéditas de Friedrich Von Martius". Belém: Biblioteca Central da UFPA, 2004.
- Diener, Pablo, & Maria de Fátima Costa, orgs. *Um Brasil para Martius*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.
- Lacombe, Américo Jacobina. *Cartas de Karl Friedrich Philipp von Martius a Paulo Barbosa da Silva*. Rio de Janeiro: IHGB, 1991.
- Martius, A. von. (Org.) *Briefwechsel: Goethe und Martius*. Mittenwald, 1932.

## **b. Arquivos físicos e digitais consultados para a correspondência**

- Bayerische Staatsbibliothek
- Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro
- Biblioteca Central da Universidade Federal do Pará
- Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin
- Biblioteca Nacional - BNDigital
- Biblioteca CESIMA Digital
- Biblioteca Digital Curt Nimuendajú
- Biblioteca Digital UNESP
- Catálogo Online-Arquivo de Imigração Alemã
- HathiTrust's Digital Library
- Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro
- Internet Archive
- Kew Gardens Archives
- Linnean Society of London
- MBG: Library: Archives - Missouri Botanical Garden
- The Correspondence of William Henry Fox Talbot Project
- The Biodiversity Heritage Library

## LITERATURA SECUNDÁRIA

- Alfonso-Goldfarb, Ana M. "Simão Mathias Centennial: Documents, Methods and Identity of the History of Science". *Circumscribere* 4 (2008): 1-4.
- \_\_\_\_\_. "Antigo Enciclopedismo e a Ciência Moderna". In *Anais do VII Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia e da VII Reunião da Rede de Intercâmbios para a História e a Epistemologia das Ciências Químicas e Biológicas*. Orgs. José Luiz Goldfarb, & Márcia Helena Mendes Ferraz, 55-59. SP: EdUSP, 2000.
- \_\_\_\_\_, Silvia Waisse, & Márcia H. M. Ferraz. "From Shelves to Cyberspace: Organization of Knowledge and the Complex Identity of History of Science". *Isis* 104, n° 3 (2013): 551–560.
- \_\_\_\_\_, Hasok Chang, Marcia H. M. Ferraz, Jennifer M. Rampling, & Silvia Waisse. "Chemical Knowledge in Transit". *Ambix* 62, n° 4 (2015): 305–311.
- \_\_\_\_\_, Márcia H. M. Ferraz. "Raízes Históricas da Difícil Equação Institucional da Ciência no Brasil". *São Paulo em Perspectiva* 16, n° 3 (2002): 3–14.
- Agamben, Giorgio, & Daniel Heller-Roazen. *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
- Alencastro, Luiz Felipe. *O Trato dos Viventes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- Amado, Janaína. "Mythic Origins: Caramuru and the Founding of Brazil". *Hispanic American Historical Review* 80, n° 4 (2000): 783–812.
- Ameriks, Karl. *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso, 2016.
- Anderson, Wilda. "Encyclopedic Topologies". *MLN* 101, n° 4 (1986): 912–929.
- Arenz, Karl Heinz. "Além das Doutrinas e Rotinas: Índios e Missionários nos Aldeamentos Jesuíticos da Amazônia Oortuguesa (Séculos XVII E XVIII)". *História e Cultura* 3, n° 2 (2014): 63–88.

- Arikha, Noga. *Passions and Tempers: A History of the Humours*. New York: HarperCollins, 2007.
- Arnoldsson, Sverker. *La leyenda negra: estudios sobre sus orígenes*. Goteborg: Goteborgs Universitet Arsskrift, 1960.
- Arteaga, Juanma Sánchez. "Biological Discourses on Human Races and Scientific Racism in Brazil (1832-1911)". *Journal of the History of Biology* 50, n° 2 (2017): 267–314.
- Axt, Gunter, & Fernando Luis Schüler. *Intérpretes do Brasil: Ensaio de Cultura e Identidade*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2004.
- Baldus, Herbert. "Adolf Bastian". *Revista de Antropologia* 14 (1966): 125–130.
- Barea, María Elvira Roca. *Imperiofobia y leyenda negra*. Madrid: Siruela, 2016.
- Barger, M. Susan, & William B. White. *The Daguerreotype: Nineteenth-Century Technology and Modern Science*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Barth, Fredrik, Andre Gingrich, Robert Parkin, & Sydel Silverman. *One Discipline, Four Ways: British, German, French, and American Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- Bartra, Roger. *The Artificial Savage: Modern Myths of the Wild Man*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.
- . *Wild Men in the Looking-Glass: The Mythic Origins of European Otherness*. Trad. Carl Berrisford. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- Barros, Maria Cândida et al. "A Língua Geral como Identidade Construída". *Revista de Antropologia* 39, n° 1 (1996): 191–219.
- Basile, Marcelo Otávio Neri de Campo. "Império Brasileiro: Panorama Político". In *História Geral do Brasil*. Org. Maria Linhares. Rio de Janeiro: Elsevier, 2000.
- Beadle, George W. "Ancestry of Corn." *Scientific American* 242, n° 1 (1980): 112–119.
- Beiser, Frederick C. *The Romantic Imperative: The Concept of Early German Romanticism*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2006.

- Beltrán, Carlos López. "Hippocratic Bodies. Temperament and Castas in Spanish America (1570–1820)". *Journal of Spanish Cultural Studies* 8, nº 2 (2007): 253–289.
- Bendix, Regina. *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 2009.
- Bendyshe, Thomas. *The Anthropological Treatises of Johann Friedrich Blumenbach*. London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1865.
- Benes, Kvetta E. *German Linguistic Nationhood, 1806-66: Philology, Cultural Translation, and Historical Identity in Preunification Germany*, 2001. Tese de doutorado, University of Washington, 2001.
- Benes, Tuska. "Comparative Linguistics as Ethnology: In Search of Indo-Germans in Central Asia, 1770-1830". *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 24, nº 2 (2004): 117–132.
- . *In Babel's Shadow: Language, Philology, and the Nation in Nineteenth-Century Germany*. Detroit: Wayne State University Press, 2008.
- Benjamin, Walter, & Hannah Arendt. *Illuminations: Essays and Reflections*. New York: Schocken Books, 1969.
- Berbel, Márcia Regina. *A Nação como Artefato: Deputados do Brasil nas Cortes Portuguesas, 1821-1822*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Bernheimer, Richard. *Wild Men in the Middle Ages*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 1952.
- Blackbourn, David. *The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780-1918*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Boekhoven, Jeroen W. *Genealogies of Shamanism: Struggles for Power, Charisma and Authority*. Drente: Barkhuis, 2011.
- Borges, Dain. "'Puffy, Ugly, Slothful and Inert': Degeneration in Brazilian Social Thought, 1880-1940". *Journal of Latin American Studies* 25, nº 2 (1993): 235–56.

- Bowie, Andrew. "Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/schelling/> (Acessado 18 de setembro de 2017).
- Brace, C. Loring. *"Race" Is a Four-Letter Word: The Genesis of the Concept*. Oxford: Oxford University Press, 2005.
- Brain, Robert M., Robert S. Cohen, e Ole Knudsen. *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices*. Dordrecht: Springer Science & Business Media, 2007.
- Brandão, Maria G. L., Cristiane F. F. Graell, & Christopher W. Fagg. "European Naturalists and Medicinal Plants of Brazil". In *Biological diversity and sustainable resources use*, org. Oscar Grillo, 101-120. Rijeka: Intech, 2011.
- Breitbach, Ulrike B., Michael Niehues, Norberto P. Lopes, Jair E. Q. Faria, & Maria G. L. Brandão. "Amazonian Brazilian Medicinal Plants Described by C.F.P. von Martius in the 19th Century". *Journal of Ethnopharmacology* 147, nº 1 (2013): 180–189.
- Brightman, Edgar S. "The Lisbon Earthquake: A Study in Religious Valuation". *The American Journal of Theology* 23, nº 4 (1919): 500–518.
- Broberg, Gunnar. "Linnaeus's Classification of Man." In *Linnaeus: The Man and His Work*. Ed. Tore Frängsmyr. Berkeley: University of California Press, 1983: 156–195.
- Cabral, Luiz Mors, & Carol Engel. *Plantas e Civilização*. Rio de Janeiro: Edições de Janeiro, 2016.
- Cain, A. J. "Linnaeus's Natural and Artificial Arrangements of Plants". *Botanical Journal of the Linnean Society* 117, nº 2 (1995): 73–133.
- Campos, Pedro Moacyr. "Esboço da Historiografia Brasileira nos Séculos XIX e XX". *Revista de História* 22, nº 45 (1961): 107–159.
- . "Um Naturalista e a História". *Revista de História* 43, nº 87 (2017): 241–248.
- Canguilhem, Georges. *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*. Cambridge [MA]: MIT Press, 1988.

- \_\_\_\_\_. *Estudos de História e Filosofia das Ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitari, 2012.
- Cañizares-Esguerra, Jorge. *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Como Escrever a História do Novo Mundo: Histórias, Epistemologias e Identidades no Mundo Atlântico do Século XVIII*. São Paulo: Edusp, 2011.
- \_\_\_\_\_, & Erik R. Seeman, orgs. *The Atlantic in Global History: 1500-2000*. New Jersey: Prentice Hall, 2006.
- Cappelli, Amedeo, Michele Coscia, Fosca Giannotti, Dino Pedreschi, & Salvo Rinzivillo. "The Social Network of Dante's 'Inferno'". *Leonardo* 44, nº 3 (2011): 246–247.
- Carus, Carl Gustav. *Nine Letters on Landscape Painting: Written in the Years 1815-1824; with a Letter from Goethe by Way of Introduction*. Los Angeles: Getty Publications, 2002.
- Carvalho, José Murilo de. *A Construção da Ordem: A Elite Imperial*. São Paulo: Record, 2003.
- Castro, Eduardo Viveiros de. *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- \_\_\_\_\_. *Metafísicas Canibais: Elementos para uma Antropologia Pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.
- \_\_\_\_\_. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2, nº 2 (1996): 115–144.
- Chambouleyron, Rafael, & Fernanda Aires Bombardi. "Descimentos Privados de Índios na Amazônia Colonial (Séculos XVII e XVIII)". *Varia Historia* 27, nº 46 (2011): 601–623.
- Chauí, Marilena de Souza. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Chickering, Roger. *Imperial Germany: A Historiographical Companion*. Westport: Greenwood, 1996.

- Clark, Christopher. *Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600-1947*. Cambridge [MA]: Belknap Press, 2008.
- Clarke, J. J. *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London: Routledge, 2002.
- Clifford, James, & George E. Marcus. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Coelho, Mauro Cezar. "Do Sertão para o Mar - Um Estudo sobre a Experiência Portuguesa na América, a partir da Colônia: O Caso do Diretório dos Índios (1751-1798)". Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2006.
- Coles, Kimberly Anne, Ralph Bauer, Zita Nunes, & Carla L. Peterson. *The Cultural Politics of Blood, 1500-1900*. London: Springer, 2015.
- Conklin, Alice L. *In the Museum of Man: Race, Anthropology, and Empire in France, 1850–1950*. New York: Cornell University Press, 2013.
- Cornell, J. F. "Faustian Phenomena: Teleology in Goethe's Interpretation of Plants and Animals". *The Journal of Medicine and Philosophy* 15, nº 5 (1990): 481–492.
- Costa, Darc. *Mundo Latino e Mundialização*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- Costa, Emília Viotti da. *Da Monarquia à República: Momentos Decisivos*. São Paulo: UNESP, 1998.
- Cunha, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas: E Outros Ensaio*s. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- . *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, 1992.
- Curran, Andrew S. *The Anatomy of Blackness: Science and Slavery in an Age of Enlightenment*. Baltimore: JHU Press, 2011.
- Cruz, Aline da. "O Resgate da Língua Geral: Modos de Representação das Unidades Linguísticas da Língua Geral Brasileira e do Tupi Austral na Obra de Martius (1794-1868)". Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo, 2005.

- Daston, Lorraine, & Peter Galison. *Objectivity*. Cambridge [MA]: Zone Books, 2007.
- Davies, Surekha. *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human: New Worlds, Maps and Monsters*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Del Priore, Mary & Paulo de Assunção. “O ovo ou a galinha: Martius e o IHGB - do inventário científico à construção de uma ideia de Brasil”. In *Um Brasil para Martius*, orgs. Pablo Diener & Maria de Fátima Costa. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.
- Descola, Philippe. *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- Dias, Maria Odila Leite da Silva. *A Interiorização da Metrópole e Outros Estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.
- Dickinson, Edward Ross. “The German Empire: an Empire?” *History Workshop Journal* 66, nº 1 (2008): 129–162.
- Diener, Pablo. “Martius e as Línguas Indígenas do Brasil.” *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 6, nº 2 (2015): 353–376.
- \_\_\_\_\_, & Maria de Fátima Costa, orgs. *Um Brasil para Martius*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.
- Dodds, George, Robert Tavernor, & Joseph Rykwert. *Body and Building: Essays on the Changing Relation of Body and Architecture*. Cambridge [MA]: MIT Press, 2002.
- Dolhnikoff, Miriam. *O Pacto Imperial: Origens do Federalismo no Brasil*. São Paulo: Editora Globo, 2005.
- Donagan, Alan. “Spinoza’s Theology”. In *The Cambridge Companion to Spinoza*. Org. Don Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Dowden, Ken, & Niall Livingstone. *A Companion to Greek Mythology*. Oxford: John Wiley & Sons, 2011.
- Dudley, Edward, & Maximillian E. Novak. *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1972.

- Dutra, José Soares. *Martius*. Rio de Janeiro: Emiel Editora, 1942.
- Eco, Umberto. *Da Árvore ao Labirinto*. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- Eamon, William, org. *Más allá de la leyenda negra: España y la revolución científica*. Valencia: Publicacions de la Universitat de València, 2007.
- Edelmayer, Friedrich. "The 'Leyenda Negra' and the Circulation of Anti-Catholic and Anti-Spanish Prejudices 'Leyenda Negra'". *EGO*, <http://www.ieg-ego.eu> (Acessado 18 de setembro de 2017).
- Eigen, Sara, & Sara Eigen Mark Joseph Larrimore. *The German Invention of Race*. New York: SUNY Press, 2012.
- Eisner, Elliot W. *The Enlightened Eye: Qualitative Inquiry and the Enhancement of Educational Practice*. New Jersey: Pearson, 1997.
- Eitner, Lorenz Edwin Alfred. *Neoclassicism and Romanticism, 1750-1850, Vol. 1: Enlightenment/Revolution*. New Jersey: Prentice Hall, 1970.
- Eliade, Mircea. *O Xamanismo e as Técnicas Arcaicas do Êxtase*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- Elias, Norbert. *A Sociedade de Corte: Investigação sobre a Sociologia da Realeza e da Aristocracia de Corte*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- . *O Processo Civilizador 1*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- Errington, James Joseph. *Linguistics in a Colonial World: A Story of Language, Meaning, and Power*. New Jersey: Blackwell, 2008.
- Evans, R. J. W. *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550-1700: An Interpretation*. New edition. Oxford: Oxford University Press, 1984.
- Evans, R. J. W., & Peter H. Wilson, orgs. *The Holy Roman Empire, 1495-1806: A European Perspective*. Leiden: Brill, 2012.
- Evans, Robert, & Hartmut Pogge von Strandmann. *The Revolutions in Europe, 1848-1849: From Reform to Reaction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Fabian, Johannes. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Fausto, Boris. *História do Brasil*. São Paulo: Edusp, 1994.

- Feest, Christian F. "American Indians and Ethnographic Collecting in Europe". *Museum Anthropology* 16, nº 1 (2008): 7–11.
- Feingold, Mordechai. *Jesuit Science and the Republic of Letters*. Cambridge [MA]: MIT Press, 2003.
- Feldman, Burton, & Robert D. Richardson. *The Rise of Modern Mythology, 1680-1860*. Bloomington: Indiana University Press, 1972.
- Ferraz, Márcia Helena Mendes. *As Ciências em Portugal e no Brasil (1772-1822): O Texto Conflituoso da Química*. São Paulo: EDUC, 1997.
- Filho, Pedro Ernesto de Luna. "Peter Wilhelm Lund: o auge das suas investigações científicas e a razão para o término das suas pesquisas". Tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 2007.
- Fitzpatrick, Matthew P. *Liberal Imperialism in Germany: Expansionism and Nationalism, 1848-1884*. New York: Berghahn Books, 2008.
- Flaherty, Gloria. "Goethe and Shamanism". *MLN* 104, nº 3 (1989): 580–596.
- . *Shamanism and the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- Flechtheim, Ossip K. "History and Theodicy". *Phylon (1940-1956)* 2, nº 3 (1941): 238–249.
- Formigari, Lia. *A History of Language Philosophies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2004.
- Förster, Eckart. "Goethe and the 'Auge Des Geistes'". *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 75, nº 1 (2001): 87–101.
- Foster, George M. "On the Origin of Humoral Medicine in Latin America". *Medical Anthropology Quarterly* 1, nº 4 (1987): 355–393.
- Foucault, Michel. *As Palavras e as Coisas: Uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1968.
- Fouse, Gary C. *Erlangen: An American's History of a German Town*. Lanham: University Press of America, 2005.
- Fox, Christopher. *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*. Berkeley: University of California Press, 1995.

- Freeman, Linton C. "Centered Graphs and the Structure of Ego Networks". *Mathematical Social Sciences* 3, nº 3 (1982): 291–304.
- Freire, José Ribamar Bessa. *Rio Babel: A História das Línguas na Amazônia*. São Paulo: Atlantica, 2004.
- Figueirôa, Silvia Fernanda de Mendonça. "Ciência e tecnologia no Brasil Imperial Guilherme Schüch, Barão de Capanema (1824-1908)". *Varia Historia* 21, nº 34 (2005): 437-455.
- Gascoigne, "Blumenbach, Banks, and the Beginnings of Anthropology at Göttingen". In *Göttingen and the Development of the Natural Sciences*, org. Nicolaas Rupke. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica, 1750-1900*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Germana, Nicholas. *The Orient of Europe: The Mythical Image of India and Competing Images of German National Identity*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2009.
- Gierl, Martin. "The Alphabet of Nature and the Alphabet of Culture in the Eighteenth Century: Botany, Diplomats, and Ethno-linguistics according to Carl von Linné, Johann Christoph Gatterer, and Christian Wilhelm Büttner". *NTM* 18, nº 1 (2010): 1–27.
- Giucci, Guillermo. *Viajantes do Maravilhoso*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.
- Goldfarb, José Luiz, & Márcia Helena Mendes Ferraz, orgs.. *Anais do VII Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia e da VII Reunião da Rede de Intercâmbios para a História e a Epistemologia das Ciências Químicas e Biológicas*. São Paulo: Edusp, 2000.
- Gonçalves, Pedro Wagner. "James Hutton (1726-1797) e a Prospecção Mineral." In *Centenário Simão Mathias: Documentos, Métodos e Identidade da História da Ciência*, orgs. Ana Alfonso-Goldfarb et al, 269-278. São Paulo: PUC-SP, 2009.
- Goodman, David. "The Scientific Revolution in Spain and Portugal". In *The Scientific Revolution in National Context*. Org. Roy Porter, 158-177. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

- Grafton, Anthony. "The World of the Polyhistor: Humanism and Encyclopedism". *Central European History* 18, nº 1 (1985): 31–47.
- Greene, Jack P., & Philip D. Morgan, orgs. *Atlantic History: A Critical Appraisal*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Gruzinski, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- Guimarães, Manoel Luis Lima Salgado. "Nação e Civilização nos Trópicos: o Instituto Histórico Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional". *Revista Estudos Históricos* 1, nº 1 (1988): 5–27.
- \_\_\_\_\_. "História e Natureza em von Martius: Esquadrinhando o Brasil para Construir a Nação". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 7, nº 2 (2000): 391–413.
- Guimarães, Lucia Maria Paschoal, Zília Osório de Castro, & Luís Andrade, Luís. *Atlantida: A Invenção da Comunidade Luso-brasileira*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2017.
- Gutlich, George Rembrandt. *Arcádia Nassoviana: Natureza e Imaginário no Brasil Holandês*. São Paulo: Annablume, 2005.
- Gutmeyr, Dominik. *Borderlands Orientalism or How the Savage Lost His Nobility: The Russian Perception of the Caucasus Between 1817 and 1878*. Münster: LIT Verlag Münster, 2017.
- Haddad, Thomás A. S., & Carlos H. B. Gonçalves. "Some Remarks on Jesuitical sources for the History of Astronomy". *Circumscribere: International Journal for the History of Science* 4 (2008): 51–58.
- Harris, Steven J. "Jesuit Scientific Activity in the Overseas Missions, 1540–1773". *Isis* 96, nº 1 (2005): 71–79.
- Harshberger, J. W. "The Purposes of Ethno-Botany". *Botanical Gazette* 21, nº 3 (1896): 146–154.
- Harvey, David Allen. "Living Antiquity: Lafitau's Moeurs des sauvages américains and the Religious Roots of the Enlightenment Science of Man". *Proceedings of the Western Society for French History* 36 (2008): 75-92.

- Hauben, Paul J. "White Legend against Black: Nationalism and Enlightenment in a Spanish Context". *The Americas* 34, nº 1 (1977): 1–19.
- Helbig, "Observações sobre o Legado da Expedição Bávara ao Brasil". In *Um Brasil para Martius*. Orgs. Pablo Diener, & Maria de Fátima Costa. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.
- Heringman, Noah. *Romantic Science: The Literary Forms of Natural History*. New York: SUNY Press, 2003.
- Hestmark, Geir. "Oeconomia Naturae L". *Nature* 405, nº 6782 (2000): 1-19.
- Hillgarth, J. N. "Spanish Historiography and Iberian Reality". *History and Theory* 24 nº 1 (1985): 23–43.
- Hobsbawm, E. J. *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. *A Era do Capital: 1848-1875*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2015.
- Holanda, Sérgio Buarque de. *Visão do Paraíso: Os Motivos Edênicos no Descobrimento e Colonização do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- Holland, Jocelyn. *German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. London: Routledge, 2009.
- Holten, Birgitte, & Lucia Maria Paschoal Guimarães. "Desfazendo as Ilusões: O Dr. Lund e a Suposta Presença Escandinava na Terra de Santa Cruz". *Locus - Revista de História* 3, nº 1 (1997): 32-44.
- Indriunas, Alexandre. "The Misleading Translation of Martius' Systema Materiae Medicae Vegetabilis Brasiliensis translation". *Rodriguésia* 63, nº 2 (2012): 475–77.
- Irwin, Robert. *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Penguin, 2007.
- Issawi, Charles. "Change in Western Perceptions of the Orient Since the Eighteenth Century". Oxford Scholarship Online, 1998. <http://www.oxfordscholarship.com/view/10.1093/acprof:oso/9780195118131.001.0001/acprof-9780195118131-chapter-10>. (Acessado 18 de setembro de 2017).

- . *Cross-Cultural Encounters and Conflicts*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Jancsó, István. *Brasil: Formação do Estado e da Nação*. São Paulo: Hucitec, 2003.
- Jefferies, Matthew. *Contesting the German Empire 1871-1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2008.
- Johnson, Mark. *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Júnior, Veloso, & Crenivaldo Régis. “Os ‘Curiosos da Natureza’: Freire-Allemão e as Práticas Etnográficas no Brasil do século XIX”, 2013. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/209> (Acessado 18 de setembro de 2017).
- Kapila, Shruti. “The Enchantment of Science in India”. *Isis* 101, nº 1 (2010): 120–132.
- Keen, Benjamin. “The Black Legend Revisited: Assumptions and Realities”. *The Hispanic American Historical Review* 49, nº 4 (1969): 703–719.
- Kerimova, Miriam M. "Formation of Russian Ethnography (1750–1850)". *Traditiones* 40 (2011): 119-136.
- Kiening, Christian. *O Sujeito Selvagem: Pequena Poética do Novo Mundo*. São Paulo: EDUSP, 2017.
- Kilito, Abdelfattah. *The Tongue of Adam*. Cambridge, MA: New Directions Publishing, 2016.
- Kitchen, Martin. *A History of Modern Germany 1800 - 2000*. Malden [MA]: Wiley-Blackwell, 2006.
- Knoke, David. “Networks of Political Action: Toward Theory Construction”. *Social Forces* 68, nº 4 (1990): 1041–1063.
- Kodama, Kaori. *Os Índios no Império do Brasil: A Etnografia do IHGB entre as Décadas de 1840 e 1860*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.
- Koerner, E. F. K. *Essays in the History of Linguistics*. Amsterdam: John Benjamins Publishing, 2004.
- . *Practicing Linguistic Historiography*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 1989.

- Kohl, Philip L., Irina Podgorny, & Stefanie Gänger. *Nature and Antiquities: The Making of Archaeology in the Americas*. Tucson: University of Arizona Press, 2014.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. "The Invention of 'Shamanism' in 18th Century Mongolian Elite Discourse". In *Oriental Studies – Past and Present Proceeding of the International Conference of Oriental Studies*. Orgs. Agata Bareja-Starzyńska, & Marek Mejer, 90-106. Warsaw: Komitet Nauk Orientalistycznych, 2010.
- Konrad, Helmut. "Austria on the Path to Western Europe: The Political Culture of the Second Republic". *Austrian History Yearbook* 26 (1995): 1–15.
- Köpping, Klaus-Peter. *Adolf Bastian and the Psychic Unity of Mankind: The Foundations of Anthropology in Nineteenth Century Germany*. Münster: LIT Verlag, 2005.
- Kupperman, Karen Ordahl. *America in European Consciousness, 1493-1750*. Chapel Hill: UNC Press Books, 1995.
- . *The Atlantic in World History*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Kury, Lorelai. "Viajantes-naturalistas no Brasil Oitocentista: Experiência, Relato e Imagem". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 8 (2001): 863–880.
- Lack, H. Walter. *C. F. P. von Martius: The Book of Palms*. Köln: Taschen, 2015.
- Leite, Lígia Chiappini Moraes, & Maria Stella Martins Bresciani. *Literatura e cultura no Brasil: Identidades e Fronteiras*. São Paulo: Cortez Editora, 2002.
- Lepenies, Wolf. "Linnaeus's Nemesis Divina and the Concept of Divine Retaliation". *Isis* 73, n° 1 (1982): 11–27.
- Lepschy, Giulio C. *History of Linguistics*. London: Longman, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Papirus Editora, 1989.
- Lenoir, Timothy. "Kant, Blumenbach, and Vital Materialism in German Biology." *Isis* 71, n° 1 (1980): 77–108.
- Likaka, Osumaka. *Naming Colonialism: History and Collective Memory in the Congo, 1870–1960*. Madison: University of Wisconsin Press, 2009.

- Lisboa, Karen Macknow. *Mundo Novo, Mesmo Mundo: Viajantes de Língua Alemã no Brasil (1893-1942)*. São Paulo: Hucitec, 2011.
- \_\_\_\_\_. *A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec, 1997.
- \_\_\_\_\_. "A utopia da grande literatura: Frey Appolonio, um romance do Brasil?" In *Histórias & Utopias*, orgs. John Manuel Monteiro & Illana Blaj, 340-5. São Paulo: ANPUH, 1996.
- Long, Herbert S. "Plato's Doctrine of Metempsychosis and Its Source". *Classical World: A Quarterly Journal on Antiquity* 41 (1947): 149–155.
- Lyon, John, & Phillip R. Sloan. *From Natural History to the History of Nature: Readings from Buffon and His Critics*. Notre Dame: University of Notre Dame, 1981.
- MacLeod, Roy, org. *Osiris, Volume 15: Nature and Empire: Science and the Colonial Enterprise*. Chicago: University of Chicago Press Journals, 2000.
- Mainberger, Sabine. "'In the Vortex of the Spiral Tendency': Questions of Aesthetics, Literature and Natural Sciences in the work of Goethe". *Estudos Avançados* 24, nº 69 (2010): 203–218.
- Maio, Marcos Chor, & Ricardo Ventura Santos. *Raça, Ciência e Sociedade*. São Paulo: Centro Cultural Banco do Brasil, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Raça como Questão: História, Ciência e Identidades no Brasil*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2010.
- Mali, Joseph. *The Rehabilitation of Myth: Vico's "New Science"*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Maltby, William S. *The Black Legend in England: The Development of Anti-Spanish Sentiment, 1558-1660*. Durham: Duke University Press, 1971.
- Marchand, Suzanne L. *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton: Princeton University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Marchesotti, Ana Paula Almeida. *Peter Wilhelm Lund: O Naturalista que Revelou ao Mundo a Pré-história Brasileira*. Rio de Janeiro: E-papers, 2011.

- Marin, Rosa Elizabeth Acevedo. "Civilização do Rio, Civilização da Estrada: Transportes na Ocupação da Amazônia no Século XIX e XX". *Papers do NAEA* 170 (2004): 4-25.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Palo Alto: Stanford University Press, 2008.
- Martínez, Miguel Molina. *La leyenda negra*. Madrid: Nerea, 1991.
- Massini, Marina. "A Medicina da Alma no Pensamento Jesuítico e sua Influência na Cultura Luso-Brasileira dos Séculos XVI e XVII". In *Anais do VII Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia e da VII Reunião da Rede de Intercâmbios para a História e a Epistemologia das Ciências Químicas e Biológicas*. Orgs. José Luiz Goldfarb, & Márcia Helena Mendes Ferraz, 55-59. SP: EdUSP, 2000.
- Mattos, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo: Hucitec, 1987.
- Mazzolini, Renato G. "'Las Castas': Inter-Racial Crossing and Social Structure (1770-1835)'. In *Heredity Produced: At the Crossroad of Biology, Politics and Culture, 1500 to 1870*, Ed. S. Müller-Wille, & H.J. Rheinberger. Cambridge: MIT Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Skin Color and the Origin of Physical Anthropology". In *Reproduction, Race, and Gender in Philosophy and the Early Life Sciences*, org. Susanne Lettow, 131-161. New York, 2014.
- McGetchin, Douglas T. *Indology, Indomania, and Orientalism: Ancient India's Rebirth in Modern Germany*. New Jersey: Fairleigh Dickinson University Press, 2009.
- McGuire, J. E., & P. M. Rattansi. "Newton and the 'Pipes of Pan'". *Notes Rec. R. Soc. Lond.* 21 n° 2 (1966): 108–43.
- Meijer, Miriam Claude. *Race and Aesthetics in the Anthropology of Petrus Camper (1722-1789)*. Amsterdam: Rodopi, 1999.
- Menand, Louis. "Morton, Agassiz, and the Origins of Scientific Racism in the United States". *The Journal of Blacks in Higher Education* 34 (2001): 110–113.

- Métailié, Georges. "Some Reflections on the History of Botanical Knowledge in China". *Circumscribere: International Journal for the History of Science* 3 (2008): 66–84.
- Meulen, Ross Vander. "Using Venn Diagrams to Represent Meaning". *Die Unterrichtspraxis/Teaching German* 23, n° 1 (1990): 61–63.
- Michaud, Philippe-Alain. *Aby Warburg and the Image in Motion*. Cambridge [MA]: Zone Books, 2007.
- Morel, Marcos. "O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro," In *Entre a Monarquia e a República: imprensa, pensamento político e historiografia (1822-1889)*, orgs. Mônica Leite Lessa & Silvia Carla Pereira de Brito, 123-145. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2008.
- Muller, Sven Oliver, & Cornelius Torp, orgs. *Imperial Germany Revisited: Continuing Debates and New Perspectives*. New York: Berghahn Books, 2011.
- Müller-Wille, S. "Gardens of Paradise". *Endeavour* 25, n° 2 (2001): 49–54.
- \_\_\_\_\_. "How the Great Chain of Being Fell Apart: Diversity in Natural History 1758-1859". *Thema: La revue des Musées de la civilisation*, 2 (2015): 85-95.
- \_\_\_\_\_. "Systems and How Linnaeus Looked at Them in Retrospect". *Annals of Science* 70, n° 3 (2013): 305–317.
- \_\_\_\_\_. "Linnaeus and the Four Corners of the World". In *The Cultural Politics of Blood, 1500–1900*, 191–209. London: Palgrave Macmillan, 2014.
- \_\_\_\_\_. "The Economy of Nature in Classical Natural History". *Studies in the History of Biology* 4 (2012): 38-49.
- \_\_\_\_\_. "Reproducing Species". In *Secrets of Generation: Reproduction in the Long Eighteenth Century*. Eds. Raymond Stephanson, & Darren N. Wagner, 37-58. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- Murti, Kamakshi P. *India: The Seductive and Seduced "Other" of German Orientalism*. Connecticut: Greenwood Publishing Group, 2001.
- Noelli, Francisco Silva, & Lúcio Menezes Ferreira. "A Persistência da Teoria da Degeneração Indígena e do Colonialismo nos Fundamentos da

- Arqueologia Brasileira". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 14, nº 4 (2007): 1239–64.
- Nunes, Benedito, & Maria José Campos. *Hermenêutica e Poesia: O Pensamento Poético*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.
- Olender, Maurice. *The Languages of Paradise: Race, Religion, and Philology in the Nineteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992.
- O'Malley, John W. *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*. Toronto: University of Toronto Press, 1999.
- Osma, José Antonio Vaca de. *El imperio y la leyenda negra*. Madrid: Rialp, 2004.
- Padovan, Richard. *Proportion: Science, Philosophy, Architecture*. Oxford: Taylor & Francis, 2002.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Pagel, Walter. "The Vindication of "Rubbish." *Middlesex Hospital Journal* 45 (1945): 42–45
- Pallares-Burke, Maria Lúcia G. *Gilberto Freyre: Um Vitoriano dos Trópicos*. São Paulo: UNESP, 2005.
- Pastrana, Patricia Aceves. *Química, botánica y farmacia en la Nueva España a finales del Siglo XVIII*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana–Unidad Xochimilco, 1993.
- Pence, Charles H., & Daniel G. Swaim. "The Economy of Nature: The Structure of Evolution in Linnaeus, Darwin, and the Modern Synthesis". *European Journal for Philosophy of Science*, (2017): 1–20. doi: <https://doi.org/10.1007/s13194-017-0194-0>
- Perry, Linda, Ruth Dickau, Sonia Zarrillo, Irene Holst, Deborah M. Pearsall, Dolores R. Piperno, Mary Jane Berman, et al. "Starch Fossils and the Domestication and Dispersal of Chili Peppers (*Capsicum* Spp. L.) in the Americas". *Science* 315, nº 5814 (2007): 986–988.
- Merriman, John. *A History of Modern Europe, Vol. 2: From the French Revolution to the Present*. Third Edition. New York: W. W. Norton & Company, 2009.

- Phillips, Denise. "Science, Myth and Eastern Souls: J. S. C. Schweigger and the Society for the Spread of Natural Knowledge and Higher Truth". *East Asian Science, Technology, and Medicine* 26 (2007): 40–67.
- Pocock, J. G. A. *Barbarism and Religion: Volume 4, Barbarians, Savages and Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Polkinghorne, Donald. *Practice and the Human Sciences: The Case for a Judgment-Based Practice of Care*. New York: SUNY Press, 2012.
- Powell, Philip Wayne. *La leyenda negra: un invento contra España*. Madrid: Ediciones Altera, 2008.
- Pratt, Mary Louise. "Arts of the Contact Zone". *Profession* (1991): 33-40.
- . *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 2007.
- Press, Volker. "The Habsburg Court as Center of the Imperial Government". *The Journal of Modern History* 58 (1986): 23-45.
- Prieto, Andres I. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- Proskauer, J., "Christian Gottfried Daniel Nees von Esenbeck," In *Dictionary of Scientific Biography*, org. C. C. Gillispie, 11-14. 16 vols. New York: Charles Scribner's and Son, 1981.
- Purdy, Daniel. *Goethe Yearbook* 17. New York: Camden House, 2010.
- Raby, Peter. *Bright Paradise: Victorian Scientific Travellers*. New York: Random House, 2012.
- Raj, Kapil. *Relocating Modern Science: Circulation and the Construction of Knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*. London: Palgrave Macmillan 2007.
- Richards, Robert J. *The Romantic Conception of Life: Science and Philosophy in the Age of Goethe*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- . "Kant and Blumenbach on the Bildungstrieb: A Historical Misunderstanding." *Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences* 31, n° 1 (2000): 11–32.

- Rieppel, Olivier. "The Reception of Leibniz's Philosophy in the Writings of Charles Bonnet (1720-1793)". *Journal of the History of Biology* 21, nº 1 (1988): 119–145.
- Robertson, Priscilla. "Students on the Barricades: Germany and Austria, 1848". *Political Science Quarterly* 84, nº 2 (1969): 367–379.
- Robertson, Ritchie. *Goethe: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Rodas, Hilderman Cardona, & María Fernanda Vásquez Valencia. "Enfermedad deformante, degeneración y clima en Colombia, 1880-1920". *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 18, nº 2 (2011): 303–320.
- Rodrigues, Aryon Dall'Igna. "As Línguas Gerais Sul-americanas". *PAPIA: Revista Brasileira de Estudos Crioulos e Similares* 4, nº 2 (1996): 6-18.
- Rodrigues, José Honório. "Advertência: Carl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868)". *Revista de História de América* 42 (1956): 433–458.
- Rosenthal, Erwin Theodor. Apresentação para *Frei Apolônio: um romance do Brasil*. Trad. Erwin Theodor. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- Rossi, Paolo. *Os Sinais do Tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- Rudwick, M. J. S. *The New Science of Geology: Studies in the Earth Sciences in the Age of Revolution*. Farnham: Ashgate, 2004.
- Rudwick, Martin J. S. *Bursting the Limits of Time: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution*. Chicago: University of Chicago Press, 2007.
- . *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes: New Translations and Interpretations of the Primary Texts*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- . *Worlds Before Adam: The Reconstruction of Geohistory in the Age of Reform*. Chicago: University of Chicago Press, 2010.
- Rupke, Nicolaas A. *Göttingen and the Development of the Natural Sciences*. Göttingen: Wallstein-Verlag, 2002.

- Safier, Neil. "Como era Ardiloso o meu fFancês: Charles-Marie de la Condamine e a Amazônia das Luzes". *Revista Brasileira de História* 29, nº 57 (2009): 91–114.
- . "Global Knowledge on the Move: Itineraries, Amerindian Narratives, and Deep Histories of Science". *Isis* 101, nº 1 (2010): 133–145.
- Safranski, Rüdiger. *Goethe: Life as a Work of Art*. New York: Liveright Publishing, 2017.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York: Knopf Doubleday Publishing Group, 2014.
- Salmon, Paul B. "The Beginnings of Morphology: Linguistic Botanizing in the 18th Century". *Historiographia Linguistica* 1, nº 3 (1974): 313–339.
- Schaaf, Mr Larry J. *Out of the Shadows: Herschel, Talbot, and the Invention of Photography*. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Schiebinger, Londa L. *Plants and Empire*. Cambridge [MA]: Harvard University Press, 2009.
- Schiebinger, Londa, & Claudia Swan, orgs. *Colonial Botany: Science, Commerce, and Politics in the Early Modern World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Schiff, Gert, & Stephan Waetzoldt. *German Masters of the Nineteenth Century: Paintings and Drawings from the Federal Republic of Germany*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Schmitt, Alexandre. "A Phýsis Grega e o Brasil: As Viagens de Von Martius". In *A Recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*. Orgs. Maria de Fátima Silva, & Maria das Graças de Moraes Augusto, 211-228. Coimbra: Imprensa da Univseridade de Coimbra, 2015.
- Schwarcz, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um Monarca nos Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- . *O Espetáculo das Raças: Cientistas, Instituições e Questão Racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- . *O Império em Procissão: Ritos e Símbolos do Segundo Reinado*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

- \_\_\_\_\_. *Os Guardiões da Nossa História Oficial: Os Institutos Históricos e Geográficos Brasileiros*. São Paulo: Idesp, 1989.
- Secord, James A. *Controversy in Victorian Geology: The Cambrian-Silurian Dispute*. Princeton: Princeton University Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. "Knowledge in Transit". *Isis* 95, n° 4 (2004): 654–672.
- \_\_\_\_\_. *Introduction to Principles of Geology by Charles Lyell*. London: Penguin, 1997.
- Sepper, Dennis L. *Goethe contra Newton: Polemics and the Project for a New Science of Color*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Sevilla, José M. *Espejo de la época: capítulos sobre G. Vico en la cultura hispánica*. Napoli: La Città del Sole, 2009.
- Shaw, Devin Zane. *Freedom and Nature in Schelling's Philosophy of Art*. London: Bloomsbury Publishing, 2010.
- Sivasundaram, Sujit. "Sciences and the Global: On Methods, Questions, and Theory". *Isis* 101, n° 1 (2010): 146–158.
- Slater, John, & Maríaluz López-Terrada. "Being Beyond: The Black Legend and How We Got over It". *History of Science* 55, n° 2 (2017): 148–166.
- Sloan, Phillip R. "Buffon, German Biology, and the Historical Interpretation of Biological Species". *The British Journal for the History of Science* 12, n° 2 (1979): 109–153.
- \_\_\_\_\_. "The Buffon-Linnaeus Controversy". *Isis* 67, n° 3 (1976): 356–375.
- \_\_\_\_\_. "The gaze of natural history". In *Inventing Human Science: Eighteenth-Century Domains*, org. Christopher Fox, 112-151. Berkeley: University of California Press, 1995.
- Smith, Jeffrey A. "Macrostructure from Microstructure: Generating Whole Systems from Ego Networks". *Sociological Methodology* 42 (2012): 155–205.
- Smith, Justin E. H. *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2015.
- Stephanie, M. "Venn Diagrams". *The Mathematics Teacher* 56, n° 2 (1963): 98–101.

- Stocking, George W., *Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Victorian Anthropology*. New York: Simon and Schuster, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Volksggeist as Method and Ethic Essays on Boasian Ethnography and the German Anthropological Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press, 1996.
- Sugiyama, Kozo. *Graph Drawing and Applications for Software and Knowledge Engineers*. Singapore: World Scientific, 2002.
- Thornton, John K. *A Cultural History of the Atlantic World, 1250-1820*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- Tilley, Helen. "Global Histories, Vernacular Science, and African Genealogies; or, Is the History of Science Ready for the World?" *Isis* 101, nº 1 (2010): 110–119.
- Todorov, Tzvetan. *A Conquista Da América: A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1982.
- Tomášková, Silvia. *Wayward Shamans: The Prehistory of an Idea*. Berkeley: University of California Press, 2013.
- Tooley, Michael. "The Problem of Evil". In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, 2015. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/evil/> (Acessado 18 de setembro de 2017).
- Turin, Rodrigo. *Tempos cruzados: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.
- Tracy, James D. *The Political Economy of Merchant Empires: State Power and World Trade, 1350-1750*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Thayer, Bill. "Origin of American Aborigines". *The Catholic Historical Review* 3, Nº 3 (1917): 257-275.
- Tucker, Jennifer. "The Historian, the Picture, and the Archive". *Isis* 97, nº 1 (2006): 111–120.

- Uchôa, Raphael B. S. “A Antítese Essencial: T.H. Huxley e o Lugar da Humanidade na Natureza”. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.
- \_\_\_\_\_. “Ephraim Chambers and the Disciplinary Emergence of a ‘Science of Man’ in the 18th Century”. *Circumscribere: International Journal for the History of Science* 18 (2016): 80–93.
- \_\_\_\_\_, & Silvia Waisse. “A ‘Antítese Essencial’: T.H. Huxley e o Lugar da Humanidadena Natureza,” *Revista Brasileira de História da Ciência* 8 (2015): 51-64.
- Ulbert, Jörg. “France and German Dualism, 1756–1871”. In *A History of Franco-German Relations in Europe*. Org. Carine Germond, & H. Türk, 39–48. New York: Palgrave Macmillan, 2008.
- Varella, Flávia Florentino. “New Races, New Diseases: The Possibility of Colonization through Racial Mixing in History of Brazil (1810-1819) by Robert Southey”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 23 (2016): 15–32.
- Ventura, Roberto. *Estilo Tropical: História Cultural e Polêmicas Literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- Vigus, James. *Platonic Coleridge*. London: Modern Humanities Research Association, 2009.
- Waddell, Mark A. *Jesuit Science and the End of Nature’s Secrets*. London: Routledge, 2016.
- Waismann, F. *The Principles of Linguistic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, 1997.
- Waisse, Silvia. *d & D: duplo Dilema: du Bois-Reymond & Driesch, ou a vitalidade do Vitalismo*. São Paulo: Educ; Fapesp, 2009.
- \_\_\_\_\_. “Contraria contrariis curantur, Similia similibus conservantur: How to Use the Materia Medica in the 18th Century?” *Circumscribere: International Journal for the History of Science* 14 (2014): 63–72.
- \_\_\_\_\_, Maria Thereza Cera Galvão do Amaral, & Ana M. Alfonso-Goldfarb, “Raízes do vitalismo francês: Bordeu e Barthez, entre Paris e Montpellier”. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos* 18 nº 3 (2011): 625–640.

- Wall, Byron E. "John Venn, James Ward, and the Chair of Mental Philosophy and Logic at the University of Cambridge". *Journal of the History of Ideas* 68, nº 1 (2007): 131–155.
- Walter, Mariko Namba, & Eva Jane Neumann Fridman, orgs. *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2004.
- Watkins, Eric, org. *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Wehling, Arno. *A Invenção da História: Estudos sobre o Historicismo*. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 1994.
- . *Estado, História, Memória: Varnhagen e a Construção da Identidade Nacional*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.
- Welbon, G. R. "Comments on Max Müller's Interpretation of the Buddhist Nirvāṇa". *Numen* 12, nº 3 (1965): 179–200.
- Williamson, George S. *The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche by George S. Williamson*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Wisecup, Kelly E., & Matthew Crawford. "Introduction: The History of Atlantic Science Collective Reflections from the 2009 Harvard Seminar on Atlantic History". *Atlantic Studies: Literary, Cultural and Historical Perspectives* 7, nº 4 (2010): 493–495.
- Wheeler, Roxann. *The Complexion of Race: Categories of Difference in Eighteenth-Century British Culture*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2010.
- Wolff, Larry, & Marco Cipolloni. *The Anthropology of the Enlightenment*. Palo Alto: Stanford University Press, 2007.
- Wood, W. Raymond, Karl Bodmer, Joseph C. Porter, David Hunter, & David C. Hunt. *Karl Bodmer's Studio Art: The Newberry Library Bodmer Collection*. Champaign: University of Illinois Press, 2002.
- Yoon, Carol Kaesuk. *Naming Nature: The Clash Between Instinct and Science*. New York: W. W. Norton & Company, 2009.

Zimmermann, Tânia Regina. *Johann Jacob Sturz e a Nova Alemanha nos Trópicos*. Tese de doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina, 2001.

Znamenski, Andrei A. *The Beauty of the Primitive: Shamanism and Western Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 2007.