



Auguste de Saint-Hilaire e a civilização indígena: conquista ou filantropia?

Rafael Augusto Gomes¹
Luiz Francisco
Albuquerque de
Miranda ²

¹ Mestrando em História pela Universidade Federal de São João del-Rei. Agência financiadora: CAPES. E-mail: rafael.gomes.historia@gmail.com.

² Professor adjunto da Universidade Federal de São João del-Rei. E-mail: lfamiranda@ufsj.edu.br.

Auguste de Saint-Hilaire and the indigenous civilization: Conquest or philanthropy?

<http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64730>

Resumo:

Este trabalho busca entender como o viajante e naturalista Auguste de Saint-Hilaire caracterizou os povos americanos e procurou incorporá-los às sociedades “civilizadas” no início do século XIX. Durante período estudado a concepção europeia do termo “humanidade” estava sendo reformulada sob o impacto da filosofia das Luzes e das viagens científicas. Para interpretar seus relatos empregamos uma análise chartieriana das representações formuladas pelo autor, buscando analisar tanto as representações indígenas quanto as estratégias civilizatórias (práticas) construídas pelo naturalista francês. Acreditamos que a concepção ilustrada de “humanidade” dialogou profundamente com os ideais filantrópico-civilizatórios do período.

Palavras-chave: Saint-Hilaire, Filantropia, Civilização, Iluminismo, Humanidade, Representação.

Abstract:

This article seeks to understand how the traveller and naturalist Auguste de Saint-Hilaire characterized the American people and tried to incorporate them to the “civilized” societies at the beginning of the XIX century. During that time, the European conception of “mankind” was being reworded under the impact of the Lights Philosophy and the scientific expeditions. In order to interpret his reports we have used the Chartier analysis of the representations created by the author, looking for indigenous representations as well as the civilizing strategies made up by the French naturalist. We deeply believe that the conception of “mankind” dialogued with the Philanthropic civilization ideals of that period.

Keywords: Saint-Hilaire, Philanthropy, Civilization, Mankind, Enlightenment, Representation.

1. Introdução

Durante o período em que esteve no Brasil, entre 1816 e 1822, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire (Orléans, 4 de outubro de 1779 – Orléans, 30 de setembro de 1853) coletou e documentou várias amostras de plantas, animais e rochas, registrou aspectos da fauna, flora e geologia, mas também das complexas relações humanas presentes na América portuguesa, dedicando considerável atenção às sociedades indígenas. Em relação a estas últimas, seus relatos incluem desde comentários aparentemente despretensiosos até análises e projeções mais ambiciosas. Seus textos apresentam passagens contraditórias, mas parecem conter um projeto bastante audacioso: a civilização dos povos ameríndios.

Este texto analisa o projeto civilizador de Saint-Hilaire e investiga sua relação com as representações dos indígenas americanos formuladas por cientistas e filósofos ilustrados por meio da moderna concepção de “Humanidade”. O projeto do viajante encontra-se fragmentado ao longo de seus relatos de viagem, e, para resgatá-lo, investigaremos suas observações considerando três questões fundamentais: (1) as representações dos indígenas americanos; (2) os limites do olhar “europeu” frente ao fenômeno cultural dos aldeamentos e (3) a sistematização de estratégias civilizatórias, nas quais pode-se verificar as concepções filantrópicas de Saint-Hilaire.

2. Quem eram os Homens?

Durante a passagem do século XVIII para o XIX formulou-se uma nova concepção da “humanidade”. À época, a palavra não definia apenas o conjunto dos seres humanos do planeta. Acima de tudo, ela foi interpretada como o conjunto de características que definiam – a partir da perspectiva europeia – a própria espécie humana, tais como a razão e a capacidade de se aperfeiçoar.

Com a ascensão e a posterior consolidação dos valores da Revolução Francesa e da Ilustração, a razão e a perfectibilidade humanas passaram a ser considerados, principalmente entre os cientistas e filósofos, os dois pilares de uma sociedade dita civilizada. Essas duas características se manifestavam, entre outras formas, por meio do trabalho e da moral. Pensada nesses termos, a “indústria”, no sentido do período, seria o uso efetivo da razão no domínio da natureza, a ferramenta pela qual o homem transformava o mundo. A moral, por sua vez, seria a instância pela qual cada ser humano controlava suas paixões e se aperfeiçoava.

O trabalho era fruto da razão, da capacidade de interpretar e transformar a natureza de maneira programada, não instintiva. O trabalho também ocupava, vale ressaltar, importantíssimo lugar social no período em questão. No raiar do século XIX, quando a sociedade europeia já havia assimilado várias concepções ilustradas, o trabalho era visto como o que dignificava o homem, aquilo que lhe propiciava os meios para alcançar o

progresso. Além disso, a atividade produtiva estava intimamente ligada à ideia de previdência, ou seja, à capacidade do indivíduo de projetar o futuro.

A moral era a responsável por construir o comportamento ideal para a vida em sociedade. Também um produto da razão, ela dignificava o homem ao torná-lo um indivíduo autônomo, senhor de si. Segundo a formulação da época, quando a razão controla o comportamento humano, a moral identifica alguns prazeres e nos “aconselha a abandoná-los logo que ameaçam transforma-se em tirania”. Ela reconhece o vício, que “não é outra coisa senão o excesso, o abuso, a má aplicação dos apetites, desses desejos, dessas paixões” (BOLINGBROKE, Apud: HAZARD, 1989, p. 159). Se orientado pela moral, o homem controlaria suas paixões, uma das características comportamentais mais valorizadas em nosso período, visto que representa a ação consciente e, novamente, não instintiva do indivíduo. Assim, para os ilustrados, “a moral, dirigindo as paixões, será o leme, o compasso e o mapa, que permitirão ao homem seguir a rota da felicidade que a natureza lhe indica” (HAZARD, 1989, p. 157).

Neste “esquema” a indústria (representada pelo trabalho) controlaria a natureza e a moral controlaria as paixões humanas. Para a cultura científica do início do século XIX, a civilização só se realizaria com o desenvolvimento desse duplo controle por parte da razão. Portanto, a ideia de Humanidade – enquanto o conjunto de homens industriais e moralmente instruídos – está profundamente vinculada à prática científica. É o que veremos na obra de Saint-Hilaire.

Os indígenas, para muitos cientistas e pensadores do período, não correspondiam plenamente ao modelo de “Humanidade” desenhado pela Ilustração, pois nem sempre assimilavam completamente as formas ocidentais de trabalho regular e a moral cristã. Parto da hipótese que um dos principais aspectos do pensamento filantrópico de Saint-Hilaire é seu projeto de civilizar os ameríndios.

3. Quem eram os índios?

Durante o século XVIII a produção científica e filosófica das Luzes formulou a conhecida concepção da “história universal”. Esta apreendia a experiência humana a partir da noção de progresso e afirmava que todas as sociedades tendiam a um movimento similar: sair do primitivo estado da barbárie e ir de encontro à civilização. Entretanto, algumas dessas sociedades poderiam se desviar do caminho da evolução, podendo até regredir nessa escala.

Essa interpretação da história humana concebia o mundo como um “museu vivo”, um lugar onde se poderia encontrar tanto sociedades muito evoluídas quanto aquelas paralisadas “em fases de desenvolvimento mais primitivas”. Desta forma, apesar de possuir experiências sociais diversas, a “humanidade” compartilhava uma “história universal” da espécie (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 73). E, em vista dessa história comum, era

necessário compreender o papel da América e de seus habitantes. Negar ou afirmar a “inferioridade” dos americanos, por exemplo, significava delimitar sua participação (ativa ou passiva) na “história universal”. Acreditava-se que essa era uma maneira “filosófica” de entender a experiência desses povos, tidos como mais atrasados em relação à Europa civilizada.

Entre os estudiosos do assunto houve homens que visitaram o continente, como Saint-Hilaire, mas muitos outros que, mesmo sem ter pisado o solo americano, dedicaram-se ao estudo das sociedades indígenas, influenciando os seus sucessores. De forma sintética, este tópico pretende expor as teorias de alguns autores europeus que contribuíram para a formulação coletiva da representação do “selvagem americano”.

Em *O Novo Mundo: História de Uma Polêmica (1750-1900)*, Antonello Gerbi salienta que, no século XVIII, a inferioridade do selvagem americano foi uma tese anunciada por naturalistas como o francês Georges-Louis Leclerc, o conde de Buffon (1707-1788). Este estudioso procurou explicações científicas para a “debilidade” do homem americano, recorrendo a relatos de viajantes, naturalistas e missionários (GERBI, 1996, p. 15). Segundo Buffon, a América era um lugar onde os habitantes nunca conseguiram dominar a natureza, por isto o homem americano equivalia somente a “um animal de primeira classe, e existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, uma espécie de autômato impotente, incapaz de reformá-la ou auxiliá-la” (GERBI, 1996, p. 21).

Após Buffon ter formulado uma crítica científica à América, o debate prosseguiu acalorado. Buscando esclarecer as relações entre o ambiente físico e os seres vivos, essa fervorosa discussão contou com a participação de personagens como Voltaire (1694-1788) e Raynal (1713-1796). No entanto, foram as ideias do Abade Corneille De Pauw (1739-1799) que provocaram as maiores polêmicas. De Pauw acreditava que os selvagens americanos jamais trilhariam os caminhos do progresso (GERBI, 1996, pp. 56-57), não porque a natureza americana fosse eternamente imperfeita, mas porque era decadente, assim como seus habitantes. Ele atribuía o atraso dos nativos à sua degeneração: eles tornaram-se incapazes de dominar a natureza, assemelhando-se a “bebês raquíticos”, irreparavelmente indolentes (GERBI, 1996, p. 58).

Outro autor importante a participar do debate foi o historiador escocês William Robertson (1721-1793). “De inspiração francamente voltairiana e completamente refratário às ideias de Rousseau” (GERBI, 1996, p. 133), o autor da influente *História da América* (1777) se aproximava bastante da interpretação de De Pauw. Para Robertson, o índio americano é um “animal melancólico” que não possui o espírito do progresso, “a mais elevada das virtudes”. Mesmo exibindo “grandes dotes morais”, o indígena não demonstrava qualquer “entusiasmo no trabalho” e “ânsia de realizar qualquer coisa de útil e melhorar sua própria sorte” (GERBI, 1996, p. 140).

Tendo essas representações por referência, vários cientistas visitaram a América e buscaram observar os “nativos” americanos. Influenciados pela ideia de que “selvagens” não

poderiam seguir sozinhos os trilhos do progresso, vários estudiosos ressaltaram a necessidade de um diretor (civilizado) entre os indígenas. Porém, ao estudar os indígenas *in loco*, os viajantes interagiram com tipos humanos que muito divergiam da imagem do “selvagem” apresentada pela Ilustração.

4. Aldeamento, transição ilustrada ou reformulação identitária?¹

Durante muito tempo Portugal manteve suas terras americanas fechadas para estrangeiros. Foi somente em 1808, a partir da transferência da Corte portuguesa para o Rio de Janeiro, que viajantes de outras potências, dentre eles Saint-Hilaire, puderam percorrer livremente o interior da colônia. Enviado pela Academia de Ciências de Paris, o botânico francês visitou diversos agrupamentos indígenas nas províncias de São Paulo, Minas Gerais, Espírito Santo e Goiás, conhecendo os chamados índios “aldeados”.

Desde o Regimento de Tomé de Souza de 1547, as leis que visavam organizar as relações entre colonos e nativos foram discutidas e modificadas a tal ponto que é possível definir a política da Coroa portuguesa em relação ao tema como “contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992, p. 115). A partir de 1750, sob influência da Ilustração, o governo do Marquês de Pombal (1750-1777) modificou mais uma vez as estratégias de integração indígena. Com a criação do Diretório (1755) e a promulgação do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 – que encerrou a atividade dos jesuítas na América portuguesa –, o indígena foi transformado em súdito do rei. Todavia, a integração indígena manteve como referência muitas estratégias da experiência missionária, como os “descimentos” e os “aldeamentos”. O descimento era, literalmente, o ato de fazer o índio “descer” (deslocar-se) dos “sertões” rumo aos “aldeamentos” que, por sua vez, eram pontos estratégicos para o abastecimento de cidades e importantes para a defesa dos territórios portugueses. Assim, ao garantir “a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento da colônia”, o aldeamento funcionava como “a realização do projeto colonial” (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992, p. 120).

O sistema de aldeamentos produziu um considerável número de indígenas “incorporados” pela sociedade colonial². Em geral, foi exatamente com essa parcela da

¹ Antes de tudo, gostaria de frisar que essa é uma apresentação sintética do aldeamento indígena e, exatamente por isso, pouco aprofundada. Apesar de considerarmos o aldeamento um elemento importantíssimo em nossa pesquisa, não nos alongamos em sua exposição e optamos por apenas situá-lo num breve contexto histórico. Este aprofundamento será motivo de futuros estudos. Para isso, ver “Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro”, de Maria Regina Celestino de Almeida (consultar a bibliografia).

² Para aprofundar essa questão, ver “Uma etnologia dos ‘índios misturados’”, de João Pacheco de Oliveira. Neste artigo o autor aborda a noção de “territorialização”, uma das chaves analíticas do aldeamento indígena. Segundo Oliveira, territorialização é “o movimento pelo qual um objeto político-administrativo — [...] no Brasil

população indígena que os viajantes do início do século XIX entraram em contato. Entretanto, todos eles insistiam em representar esses grupos humanos como sociedades primitivas, incapazes de dominar a natureza e seus próprios instintos. Como já dito, as representações sobre o indígena americano estavam baseadas na ideia de progresso, na crença da existência de um único movimento social, a passagem da barbárie à civilização. Por isso mesmo, os letrados europeus não conseguiram interpretar e projetar o indivíduo indígena de maneira satisfatória. Pensando que todos os homens tivessem uma mesma essência, eles acreditaram que a instrução do índio o induziria a caminhar rumo à civilização; acreditaram que indígenas educados segundo seus princípios marchariam sobre a “régua da civilização” em direção a valores europeus mais “altos”.

Esse raciocínio não conseguiu “enxergar” o fenômeno cultural em curso, algo muito mais complexo que uma simples linha evolutiva. Ao contrário dos ilustrados – limitados por seu tempo –, sabemos hoje que os indígenas não estavam necessariamente se aproximando da Europa quando incorporavam elementos da cultura europeia, muito pelo contrário. Eles estavam se apropriando de elementos europeus e produzindo algo inteiramente novo. Para compreender este processo, utilizamos o conceito de apropriação apresentado por Chartier, pois

a apropriação tal como a entendemos visa uma história social dos usos e das interpretações, relacionados às suas determinações fundamentais e inscritos nas práticas específicas que os produzem. Dar assim atenção às condições e aos processos que, muito concretamente, sustentam as operações de construção de sentido [...] é reconhecer [...] que nem as inteligências nem as ideias são desencarnadas (CHARTIER, 2002, p. 68).

Essa noção “ênfata a pluralidade dos empregos e das compreensões e a liberdade criadora [...] dos agentes” (CHARTIER, 2002, p.67). No nosso caso, enfatizamos a interpretação e a resignificação de elementos culturais europeus promovida pelos indígenas aldeados. Estes indivíduos e grupos, apesar de serem representados pela Ilustração e pela legislação por meio da figura do selvagem, reconstruíam sua identidade constantemente, transformando e sendo transformados pelos termos “impostos” pelo discurso “oficial”. Assim, podemos afirmar que

longe de terem a eficácia aculturante que lhes é atribuída com demasiada frequência, esses dispositivos de toda ordem deixam necessariamente um lugar, no momento em que são recebidos, à variação, ao desvio, à reinterpretção (CHARTIER, 2002, p.53).

Antes de prosseguir, gostaria de advertir o leitor para um ponto importante da

as ‘comunidades indígenas’ — vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais” (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

narrativa de Saint-Hilaire. Nosso autor viajou por diferentes regiões do Brasil e entrou em contato com os mais variados povos indígenas, todos eles aldeados e muito distintos entre si. Povos singulares que, ao longo de séculos de colonização, foram definidos por termos genéricos, como “índio”, “selvagem” ou “selvagem americano”, etc. Nomenclaturas que negligenciam a enorme diversidade existente entre eles, algo que, é preciso ser dito, passa quase despercebido para o observador Saint-Hilaire, que cogita para todos um projeto único. Tendo isto em mente, devemos seguir adiante.

5. O diagnóstico

Em Saint-Hilaire o indígena aparece como um ser pouco propenso à atividade produtiva. Na interpretação do autor, a imprevidência tornava o indígena pouco ativo e, por conseguinte, indisposto ao trabalho regular. Essa despreocupação em relação ao futuro é relatada pelo viajante ao se referir aos índios de Vitória, no Espírito Santo, lugar onde os nativos viviam “sempre no presente, sem ter paciência de esperar, querendo colher à tarde os frutos do labor do dia”, preferindo os serviços que não necessitavam de grande dedicação, como a pescaria (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 70).

Saint-Hilaire também apresentou o índio como uma criatura muito pouco moralizada. Apesar de alguns grupos possuírem algumas características “cristãs” – como os botocudos que não casavam entre parentes (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 256), ou o caso da “virtude tocante” e do “amor dos pais e mães [machaculis] pelos filhos” (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 273) –, a maioria dos relatos sobre a moral indígena condenava o seu comportamento. A voracidade dos botocudos (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 259) e a dita ausência de culto dos coiapós (SAINT-HILAIRE, 1975 A, p. 70), por exemplo, indicavam a sua precária moralidade. Os ameríndios pareciam ainda possuir uma corrupção latente, como o “macunis [que] conservaram grande propensão para o roubo” (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 212).

Em virtude dessa carência moral e produtiva, Saint-Hilaire parece duvidar que os indígenas possam assimilar perfeitamente a civilização. Em nota de rodapé o autor afirma que “os indígenas americanos [...] não são suscetíveis dessa elevada civilização a que a raça caucasiana pode atingir” (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 257). Ele defende que o “selvagem” americano poderá, no máximo, desfrutar de algumas das vantagens das sociedades europeias caso sua “selvageria” diminua. Mas, apesar de lançar dúvidas quanto à completa civilização do selvagem, o viajante avalia as alternativas de sucesso das experiências de integração com as quais teve contato, direto ou indireto. Utilizando-se de exemplos como o dos coiapós da aldeia goiana de São José, que “aprenderam com os portugueses a construir casas, cultivar a terra, fiar o algodão” (SAINT-HILAIRE, 1975 A, p. 70), o autor defende que a presença contínua do homem branco poderia civilizar o indígena. Partindo dessa premissa e buscando referências nas noções filantrópicas do início do século XIX, Saint-Hilaire irá sistematizar um projeto civilizador baseado no trabalho regular e no aperfeiçoamento moral

dos ameríndios.

6. O prognóstico

Segundo Saint-Hilaire, os indígenas brasileiros estavam ameaçados pelo avanço da colonização europeia durante a passagem do século XVIII para o XIX, pois os senhores apenas pensavam em expandir as suas terras e explorar a mão de obra daqueles. Para nosso autor, essa ameaça só poderia ser evitada com a adoção de parâmetros civilizatórios mais racionais, pois, frágil e imprevidente, o índio não conseguiria se desenvolver sozinho e deveria ser protegido por filantropos. Reivindicando para si tal papel, Saint-Hilaire sistematizou as estratégias a serem adotadas para civilizar e proteger os ameríndios.

Apesar de partir de um ponto de vista europeu, Saint-Hilaire teve ciência das contradições da colonização, visto que, segundo sua própria análise, a expansão europeia poderia ter resultados positivos e negativos. Nosso viajante afirma que “há mais de um século, os filósofos de todos os países têm feito sentir a injustiça e a vaidade das conquistas”. Opondo-se a essas vaidades, Saint-Hilaire solicita que os povos “não procurem mais a glória senão na civilização, na paz e nas artes” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 41), procurando em experiências passadas a inspiração e as referências para o seu projeto. O “sistema [jesuítico] de afastar os colonos portugueses dos índios” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 41), por exemplo, foi um ótimo modelo para o naturalista.

Para Saint-Hilaire, a persuasão jesuíta é um dos principais pontos a se valorizar em comparação à truculência de outros colonos, pois os missionários da Companhia de Jesus “não temiam reprovar aos portugueses sua tremenda tirania e levavam aos índios, ao mesmo tempo, palavras de amor, paz e liberdade”. Além disso, “graças a seus cuidados e, sobretudo, ao heroico Anchieta, os indígenas se converteram ao Cristianismo e, reunidos em aldeamentos, conheceram os benefícios da civilização” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 8)³.

Inspirado na ação da Companhia de Jesus, Saint-Hilaire defende o afastamento de indígenas e colonos. Esse isolamento deveria ser acompanhado por um bom tutor que introduzisse o trabalho regular e novos padrões morais entre os tutelados, como fizeram os jesuítas, que por conhecerem “a inconstância e a preguiça dos índios”, submeteram-nos “a uma austera disciplina; para que fossem verdadeiramente felizes”, e não os deixaram sem punição quando persistiam em seu ócio (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 69).

Para Saint-Hilaire, aqueles que concorressem ao posto de tutor deveriam ser homens “íntegros e vigilantes, que, animados por sentimentos cristãos, estejam continuamente preocupados com a felicidade desses infelizes” (SAINT-HILAIRE, 1974 A,

³ A expulsão da Companhia de Jesus do Brasil em 1759, no entanto, resultou no abandono dos índios “à [sua] própria índole”, culminou no fim da regularidade do trabalho indígena e desembocou na sua exploração excessiva, em decorrência da “mão de ferro dos governadores” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 69).

p. 215). Ou seja, o tutor deveria ser necessariamente desinteressado e pacífico, um verdadeiro filantropo, que, inspirado pela humanidade, trabalharia para a felicidade dos índios, introduzindo entre eles a indústria e a moral. Esses filantropos não deveriam trabalhar em benefício próprio, “mas em nome do progresso da ciência, do bem-estar da humanidade e da glória da nação” (KURY, 2004, p. 5).

A filantropia aqui mencionada é entendida como a perspectiva daqueles homens letrados em promover o desenvolvimento da “humanidade”, concebida como grupo maior que a família, a cidade ou o país do filantropo. A filantropia está intimamente ligada à ideia de empatia, à consideração que um indivíduo pode ter pelo “outro” (desde que este aceite se integrar à cultura do filantropo). Segundo Lorelai Kury:

Filantropia é na língua francesa um neologismo do século XVIII para designar uma virtude que [os ilustrados] consideravam natural do ser humano, que é o amor por seu próximo. A filantropia é uma laicização do sentimento da caridade. Quanto à caridade, trata-se do amor por Deus que leva ao ato de fazer bem aos outros; já a filantropia diz respeito à “humanidade”. Nesta última, as ações dos indivíduos em favor da sociedade são consideradas como um sentimento natural, pois a felicidade pessoal só pode ser assegurada quando reina a prosperidade social (KURY, 2004, p. 2).

A figura do filantropo pode caracterizar um personagem muito estimado por Saint-Hilaire: seu compatriota Guido Tomás Marlière, o Diretor-Geral da Civilização dos Índios da região do Rio Doce durante o período de 1818-1824. Designado para a missão de pacificação dos índios coroados, coropós e puris em 1813, Marlière comandou destacamentos militares na região do Rio Doce e durante algum tempo cessou as hostilidades entre botocudos e portugueses (AGUIAR, 2006, p. 366).

Ao que tudo indica a ação de Guido Marlière para com os índios ocorreu no “sentido de garantir-lhes a posse da terra e promover a aproximação pacífica”, buscando a “civilização e integração dos indígenas à sociedade de forma organizada” (SILVA, 2010, pp. 373-374). Segundo Saint-Hilaire, “a filantropia de Marlière venceu todos os obstáculos”. O trabalho do homem que “consagrou sua existência inteira à felicidade dos indígenas” foi exemplar, sendo ele convidado a expor ao Ministério e ao Governo Provincial de Minas Gerais “suas ideias sobre as medidas que se deveria tomar a fim de consolidar seus trabalhos e apressar a felicidade dos indígenas”. Entre outras decisões, Marlière substituiu os “velhos amansadores de índios [...] por homens menos bárbaros” e moldou a conduta dos mesmos de modo a agradar os nativos (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 95, nota 21).

Marlière propôs ao governo de Minas Gerais um modelo de civilização muito parecido com o de Saint-Hilaire, defendendo o isolamento e a instrução moral dos nativos. Ele sugeriu que se afastassem os indígenas dos “desertores e vadios” e que se proibisse os “comandantes dos distritos de mandar índios longe de sua região” para trabalhar “nas grandes estradas”. Segundo o viajante, seu compatriota também endossou a ideia de

“chamar para ministrar instrução moral e religiosa aos botocudos alguns padres estrangeiros”. “Amor e lealdade para com eles, meus amigos, exclamava Marlière, e teremos homens!” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96) – o que significa dizer que os índios não eram exatamente “homens”, ou seja, ainda não participavam de forma completa da humanidade.

Como se pode notar nas passagens citadas, na concepção filantrópica de Saint-Hilaire o indígena é um potencial membro da “humanidade”. Saint-Hilaire via a si mesmo e aos homens com quem se identificava como filantropos. Em carta destinada ao viajante após o seu retorno para a França, Marlière propõe uma formulação textual que elucida o sentido da filantropia. Declara ele que “seus” índios sabiam ter “noutro hemisfério [...] um amigo que pleiteia sua causa no tribunal da humanidade” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96, nota 21). Aqui, a palavra “amigo” significa não apenas um indivíduo que manifesta afeição por alguém, mas sim aquele que reconhece a humanidade do “outro” e a defende diante da comunidade global dos homens.

No entanto, é importante destacar que Saint-Hilaire incorpora a dicotomia proposta pelos luso-brasileiros entre índios “mansos” (aldeados) e os “bravos” (hostis à colonização). Podemos nos perguntar até que ponto ele incorpora (ou não) o diagnóstico de que os índios “bravos” poderiam ser eliminados para o bem do progresso. A conviência do autor para com a extinção dos índios “bravos” parece manifesta ao comentar sobre a Vila de Valença, onde a extinção dos índios inimigos gerou a “circunstância para civilizar os índios” (mansos) que ali permaneceram (SAINT-HILAIRE, 2004, p. 35-36).

Mas é interessante notar que em Saint-Hilaire a guerra justa não parece ser antagonista à ideia de filantropia, pois esta diz respeito apenas à Humanidade ou seus potenciais membros, os índios mansos, neste caso. Desta forma, sendo a filantropia destinada apenas a homens “industriosos” e “moralizados”, são excluídos do grupo “humano” aqueles resistentes ao avanço da civilização. O filantropo age como uma espécie de advogado de seus semelhantes. Saint-Hilaire, por exemplo, anuncia erguer a sua “débil voz em favor” (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 277) dos índios (aldeados!) e busca maneiras de protegê-los dos absurdos da colonização. Sendo assim, podemos especular que aos índios “bravos” restaria apenas o julgamento e a sentença condenatória do acima citado “tribunal da humanidade”.

Devemos ainda analisar a passagem na qual podemos vislumbrar a representação do filantropo. No Jequitinhonha, em Minas Gerais, Saint-Hilaire diz sonhar com o futuro daquela região. Ele se vê “possuidor de algumas léguas de terra” e representa a si mesmo como o ideal tutor dos índios. Para civilizá-los, ele os acostuma às atividades produtivas e oferece exemplos de moral, sendo muito claro ao dispor às etapas desse processo:

Começo por atraí-los aos arredores de minha habitação por pequenos presentes. Ficarão certos de receber víveres todas as vezes que prestarem o menor dos serviços. Habituo-os pouco a pouco ao trabalho; compreendem, em breve, a vantagem de cultivar a terra; fixam-se perto de minha

habitação, tornam-se vizinhos prestimosos, e, completo-lhes a civilização tornando-os cristãos. Esses Botocudos, não há muito antropófagos⁴, vem à minha capela orar por seus inimigos, e a sua filha conhece, enfim, o pudor. (SAINT-HILAIRE, 1975 B, p. 257).

Nota-se a minúcia e o rigor do autor ao relatar os passos da civilização indígena. Primeiramente o autor sedentarizaria os “selvagens”, habituando-os ao trabalho. A fim de completar a civilização dos agora vizinhos e trabalhadores, seria necessário cristianizá-los, transformando-os em homens completos: industrialmente ativos e moralizados, ou seja, membros da “humanidade”. É curioso observar que o “pudor” da filha do índio simboliza o ponto máximo da civilização em Saint-Hilaire, ou seja, o autocontrole, o estágio em que o homem é senhor de si mesmo.

Entretanto, para a execução deste projeto e dos “planos do bom Marlière seriam necessários homens que se lhe assemelhassem. [Mas] onde os encontrar?” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 96). Filantropos eram personagens raríssimos não só na América como também no restante do mundo. Na ausência desses homens, Saint-Hilaire viu-se obrigado a buscar outros caminhos para a salvação dos índios. Desta maneira, podemos aferir que o principal produto do pensamento filantrópico de Saint-Hilaire, o seu projeto civilizador, teria de se realizar por meio de uma diversidade de estratégias. Como já sublinhado neste texto, Saint-Hilaire constata a impossibilidade de civilização completa dos índios e, talvez por isso, ele apresente uma alternativa inovadora, sugerindo a miscigenação indígena como uma opção. Apesar desta estratégia também possuir características filantrópicas, não iremos nos deter em sua exposição⁵. Neste artigo, preferimos atentar para outras dimensões da ideia de filantropia do viajante.

7. Filantropia: sentimento ou anticonquista?

O período que vai da segunda metade do século XVIII até a primeira do século XIX demarca, além de uma intensa competição entre as potências europeias, a definição da literatura de viagem enquanto uma narrativa científica, precisa e confiável segundo os parâmetros científicos da época. Isso era algo totalmente compreensível – e igualmente importante – em um contexto marcado pela percepção “de que os impérios coloniais eram conquistados ou perdidos por aqueles que controlavam a descrição de terras” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011, p. 169).

Para interpretar as estratégias de legitimação europeias presentes nos relatos de

⁴ Sobre a antropofagia dos botocudos, é importante ressaltar que Saint-Hilaire nunca confirmou essa tese.

⁵ Para conservar “algo” dos índios, Saint-Hilaire incentiva (preferencialmente) a miscigenação de índias com negros – algo muito curioso, que pretendemos analisar em estudos posteriores. Em relação ao conceito de miscigenação ainda buscamos uma definição mais precisa para nos aprofundarmos na questão. No estágio atual de nossa pesquisa estamos analisando as noções de Serge Gruzinsky sobre o tema.

viagem recorreremos ao conceito de “anticonquista”, formulado por Mary Louise Pratt em *Os olhos do império* (1999)⁶. O conceito define as “estratégias de representação por meio das quais os agentes burgueses europeus procuram assegurar sua inocência ao mesmo tempo em que asseguram a hegemonia europeia” (PRATT, 1999, p. 32). A anticonquista se apresentaria como uma espécie de “auto-declaração de inocência”, e é encontrada em um discurso no qual o autor do relato de viagem legitima ou apologiza a ação europeia no local visitado.

Nos relatos dos viajantes, o discurso da anticonquista pode apresentar a paisagem visitada como realidade a-social, omitindo a presença dos nativos (PRATT, 1999, pp. 97-102). Sendo assim, o local viajado é descrito como área “inabitada, devoluta, sem história [...] [em uma] narrativa a-social na qual a presença humana [...] é absolutamente marginal, ainda que este fosse [...] um aspecto constante e essencial do viajar propriamente dito” (PRATT, 1999, p. 99). Descrevem-se os espaços percorridos como “boas terras” e destacam-se suas riquezas naturais ainda inexploradas. Seus habitantes são apresentados, tal como os *habitats*, como vazios e não aperfeiçoados, ainda incapazes de aproveitar as potencialidades oferecidas pela natureza, ou seja, o discurso da anticonquista não os caracteriza como verdadeiros agentes históricos, o que abre espaço para a interferência externa, quase sempre europeia.

Sabemos que os viajantes cientistas dos séculos XVIII e XIX funcionaram como “batedores avançados do capital europeu” (PRATT, 1999, p. 252). Também sabemos que, por exemplo, “o *Ensaio político* de Humboldt sobre o México produziu sozinho um surto de investimentos britânicos na mineração local da prata, e [que] ele foi acusado de exagero quando tais inversões foram à bancarrota em 1830” (PRATT, 1999, p. 228). Enfim, sabemos que todas essas expedições perscrutaram o potencial econômico de mercados fornecedores de produtos agrícolas e matérias-primas, e que, como no Brasil, os locais visitados foram transformados em consumidores de produtos industrializados, áreas de inversão de capital e espaços abertos ao processo civilizador europeu. Entretanto, seria um erro resumir os relatos de viagens europeus, bem como o projeto civilizador de Saint-Hilaire, a meras estratégias discursivas que apenas buscaram legitimar a presença e os interesses europeus na América.

Enquadrada no conceito de Pratt, a filantropia presente nos relatos de Saint-Hilaire expressa uma estratégia de anticonquista na medida em que o articulador dessas representações, o naturalista francês, se concebe como um simples agente da ciência, projetando o bem dos povos indígenas, por meio da ciência e em favor da humanidade. Entretanto, não podemos reduzir as aspirações filantrópicas de Saint-Hilaire ao interesse econômico. Atribuir a Saint-Hilaire o papel de “ferramenta do capitalismo moderno” seria, primeiramente, um erro historiográfico. Negar-se-ia assim todo o debate ilustrado sobre o progresso humano. Além disso, definir o discurso filantrópico apenas pelo “local de fala” que Saint-Hilaire ocupa, seria retornar a uma interpretação já superada pela historiografia. Como

⁶ Outros conceitos da autora muito importantes para a compreensão do relato de viagem científico são “zona de contato” e “transculturação”. Entretanto, como o objetivo deste trabalho é articular a ideia de filantropia às aspirações europeias do período, enfatizaremos somente o conceito de “anticonquista”.

afirma Chartier, “a história em seus últimos avanços mostrou, conjuntamente, que é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos” (CHARTIER, 2002, p. 67).

Por isso é necessário ainda estudar o surgimento e o sentido do conceito de filantropia e historicizá-lo, pensando “outros modos de articulação entre as obras ou as práticas e o mundo social”, visto que a filantropia, no período em tela, parece ter profundas conexões com as práticas científicas e as representações de “Humanidade”. Ideais filantrópicos como os de Saint-Hilaire ajudaram a articular práticas como, por exemplo, a integração das sociedades indígenas no mundo colonial. Mais do que justificativas da conquista europeia, elas orientaram as decisões dos colonizadores, definiram procedimentos e impuseram limites à violência dos conquistadores. Certamente, apresentando-se como anticonquista, ofereceram dignidade à dominação imperial, mas também ajudaram a criar um espaço de negociação para os dominados, algo que as sociedades indígenas souberam aproveitar de forma fantástica, como bem demonstra a produção historiográfica recente⁷.

8. Considerações finais

Por meio deste breve estudo pudemos constatar como as representações indígenas presentes nos relatos de Saint-Hilaire dialogaram com a concepção de “humanidade” e outras representações da América formuladas pelas Luzes. À época, o desenvolvimento da razão era imprescindível para a construção de uma sociedade dita civilizada. Trabalho e moral, enquanto manifestações da razão, então emergem na narrativa do cientista francês como elementos constituintes da *humanidade*. Em relação aos indígenas, funcionam como argumento tanto de constatação do atraso civilizacional como projeção da civilização. Em estudos futuros, pretendemos melhorar a compreensão do termo “humanidade”, como empregado no fim do século XVIII e início do século XIX. Para o momento, podemos afirmar que a filantropia era um importante elemento no debate sobre a civilização de outros povos. Um elemento que não deve ser negligenciado em prol de definições demasiado simplórias, baseadas principalmente na redução de cientistas e viajantes europeus que aqui estiveram em (unicamente) representantes dos interesses das grandes potências. Por fim, pensamos que “não existe história possível se não se articulam as representações das práticas e as práticas da representação” (CHARTIER, 2011, p. 16). Entendemos que as representações do “selvagem americano” propostas por Saint-Hilaire estavam associadas a seu projeto civilizador e buscavam oferecer subsídios para as práticas sociais que introduziriam os índios na “história universal” supostamente dirigida pelos europeus.

⁷ Maria Regina Celestino de Almeida demonstrou em “Metamorfoses Indígenas” (consultar a bibliografia) como o espaço da aldeia possibilitou que os indígenas aldeados se utilizassem da legislação e do discurso oficial para reconstruir as suas identidades e até mesmo as reforçar. Ao discutir e historicizar o fenômeno da mestiçagem e as categorias étnicas, a autora lança ao debate historiográfico a necessidade de utilizarmos novas ferramentas teóricas e conceituais para compreendermos como as identidades indígenas se construíram e se reconstruíram continuamente nos aldeamentos.

Artigo recebido em 08/07/2016

Artigo aprovado para publicação em 05/09/2016

Bibliografia:

AGUIAR, José Otávio. Legislação Indigenista e os Ecos Autoritários da “Marselhesa”: Guido Thomaz Marlière e a Colonização dos sertões do Rio Doce. *Projeto História*, São Paulo, v.33, p. 83-96, dez. 2006.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2013. 347 p.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. *Como escrever a história do Novo Mundo: Historiografías, epistemologías e identidades no mundo*. Tradução Juliana Bastos Marques. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2011. 476 p.

CHARTIER, Roger. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Trad. Patrícia Chittoni Ramos. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

_____. Defesa e Ilustração da Noção de Representação. *Fronteiras*, Dourados, Mato Grosso do Sul, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.

GERBI, Antonello. *O Novo Mundo: história de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

KURY, Lorelai. Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar. *Revista Intellèctus*. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2004.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos 'índios misturados'? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, v. 4, n.1, p. 47-77, 1998.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Índios Livres e Índios Escravos. Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII). In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PRATT, Marie Louise. *Os olhos do império*. Bauru: Edusc, 1999.