



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
SISTEMA DE BIBLIOTECAS DA UNICAMP
REPOSITÓRIO DA PRODUÇÃO CIENTÍFICA E INTELLECTUAL DA UNICAMP

Versão do arquivo anexado / Version of attached file:

Versão do Editor / Published Version

Mais informações no site da editora / Further information on publisher's website:

<https://revistas.ufpr.br/rhhe/article/view/66153>

DOI: <https://doi.org/10.5380/rhhe.v3i7.66153>

Direitos autorais / Publisher's copyright statement:

©2019 by Universidade Federal do Paraná. All rights reserved.

DIRETORIA DE TRATAMENTO DA INFORMAÇÃO

Cidade Universitária Zeferino Vaz Barão Geraldo

CEP 13083-970 – Campinas SP

Fone: (19) 3521-6493

<http://www.repositorio.unicamp.br>

A CRÍTICA A “TUDO QUANTO APRESENTA UM CARÁTER DE FABULOSO” NAS MEMÓRIAS DE ALEXANDRE TODRIGUES FERREIRA REDIGIDAS NA VIAGEM FILOSÓFICA (1783-1792)

Breno Ferraz Leal Ferreira*

lattes.cnpq.br/9648269814579578

Resumo: O propósito deste artigo é analisar a crítica ilustrada do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) às narrativas sobre a América – principalmente referentes ao Reino Animal – que, segundo ele, apresentavam caráter de “fábula”. Utilizaremos basicamente as memórias redigidas durante a viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro e Mato Grosso (1783-1792), em particular as “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais” (1790) e outras referentes aos povos indígenas da América portuguesa. Inicialmente, descreveremos a formação do naturalista no curso filosófico da reformada Universidade de Coimbra após 1772 e as instruções de viagem que recebeu. Em seguida, discutiremos a análise que teceu dos corpos dos ameríndios, destacando particularmente sua concepção de “monstro”, e examinando a sua análise da suposta existência do *Homo caudatus*. Por fim, destacaremos outros casos em que utilizou a noção de “fábula”, isto é, para referir-se às crenças e práticas dos ameríndios e, em seguida, para questionar a interpretação que os missionários cristãos fizeram das mesmas crenças e práticas. Argumentaremos que sua crítica se baseou em autores que entendeu como “modernos”, em particular William Robertson.

Palavras-chave: Alexandre Rodrigues Ferreira; América portuguesa; fábulas; ameríndios; Ilustração.

THE CRITIQUE OF “ALL THAT PRESENTS A CHARACTER OF FABULOUS” IN THE MEMOIRS OF ALEXANDRE RODRIGUES FERREIRA WRITTEN IN THE PHILOSOPHICAL JOURNEY (1783-1792)

* Doutor em História Social. Pós-doutorando junto ao Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP (Brasil). Bolsista FAPESP. Contato: breferreira@gmail.com.

Abstract: The purpose of this article is to analyze the enlightened criticism of the naturalist Alexandre Rodrigues Ferreira (1756-1815) to the narratives about America - mainly referring to the Animal Kingdom - which, according to him, presented a "fable" character. We will use basically the memoirs written during the philosophical journey by the captaincies of Grão-Pará, Rio Negro and Mato Grosso (1783-1792), in particular the "General and particular observations on the class of mamals" (1790) and others referring to indigenous peoples of Portuguese America. Initially, we will describe the formation of the naturalist in the philosophical course of the reformed University of Coimbra after 1772 and the travel instructions he received. Next, we will discuss the analysis he made of the Amerindian bodies, particularly highlighting his conception of "monster", and examining his analysis of the supposed existence of the *Homo caudatus*. Finally, we will highlight other cases in which he used the notion of "fable", that is, to refer to the beliefs and practices of the Amerindians, and then to question the interpretation that the Christian missionaries made of the same beliefs and practices. We will argue that his criticism was based on authors he understood as "modern", in particular William Robertson.

Keywords: Alexandre Rodrigues Ferreira; Portuguese America; fables; Amerindians; Enlightenment.

* * *

***Homo sapiens...* mas nem tão iguais**

Nos primeiros tempos de colonização, o *status* dos ameríndios foi alvo de intensos debates. Narrativas sobre rituais antropofágicos, sacrifícios humanos e outros traços de sua cultura chocavam os invasores, que colocaram em questão sua condição: Detinham eles alma? Seriam animais irracionais? Tinham capacidade para receberem a religião católica? Eram homens? Em 1537, o Papa Paulo III promulgou a Bula *Sublimus Dei*, pela qual reconheceu possuírem alma e, portanto, serem homens. Não poderia, portanto, serem escravizados nem ter seus bens tomados.

O debate sobre a suposta inferioridade dos indígenas, porém, não se encerrou por aí. Na verdade, infelizmente reverbera até os dias atuais. Não é o caso de discutir as razões aqui. O que importa é

compreendermos como a discussão se encontrava no âmbito da História Natural do século XVIII.

A partir da décima edição do *Systema Naturae* (1758) de Lineu (1707-1778), consolidou-se na literatura científica das Luzes, a classificação do “homem americano” como *Homo sapiens* (um neologismo criado pelo próprio Lineu), assim como o europeu, o africano, o asiático e o “Ferus”, além do “Monstrosus” (LINNAEI, 1758, p.20-22) – sobre o qual comentaremos adiante. Não se tratava, todavia, de uma mera classificação das variedades humanas com base em características físicas: cada descrição física era acompanhada por uma descrição “moral”, isto é, de tipo psicológico ou comportamental.

Dessa maneira, ao passo que o europeu, “Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis” é também “delicado, perspicaz, inventivo. Coberto por vestes justas. Governado por leis”, o americano tem por características “Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso; narinas largas; semblante rude; barba rala”, ao que corresponde um temperamento “obstinado, alegre, livre”. Além disso, “pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes”. Veja-se também o caso dos africanos: entre outras características, é “relaxado”, “engenhoso”, “indolente”, “engenhoso” e “governado pelo capricho” (Apud. PRATT, 1999, p.68).

Outro dos mais afamados naturalistas do Setecentos, Georges-Louis Leclerc, o Conde de Buffon (1707-1788), dentro de uma perspectiva eurocêntrica, procurou explicar o porquê da existência de suas diferentes variações, ou “raças”, internas às espécies. Como explicou Antonello Gerbi, as características climáticas e geográficas exercem papel decisivo na conformação da sua visão de uma natureza americana mais fraca, menor e menos variada do que a do Velho Mundo. Os animais – incluindo os povos indígenas – são poucos e pequenos (GERBI, 1996, p.19-41). Como a América é, de acordo com Buffon, um continente mais recente, pois há menos tempo emerso do fundo do oceano, considera que sua “umidade e todas as águas empossadas ao longo do continente eram responsáveis pela prolife-

ração de ares pútridos que influenciavam no formato dos corpos e interferiam na mente dos homens originários neste território do planeta”, conforme explicação do historiador Bruno da Silva (SILVA, 2015, p.18). Para Buffon, portanto, o homem americano é uma variação do europeu, sendo que sua “feiura, bizarria e deformações” faziam crer que se tratava de uma variedade inferior, ou degenerada (SILVA, 2015, p.95).

Nosso objetivo neste artigo não é, todavia, tratar de Lineu ou Buffon, mas da crítica ao que o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, em suas memórias redigidas durante a Viagem Filosófica pela América portuguesa, denominou “fábulas”, especialmente, mas não apenas, em relação à fauna da região. Obras e ideias de Lineu e Buffon foram, todavia, mobilizadas por Ferreira para tecer sua crítica.

Para uma adequada compreensão das ideias de Ferreira, importa também referir o nome do historiador escocês William Robertson (1721-1793), autor de *The History of America* (1777). No âmbito da historiografia escocesa das Luzes, tratou-se de um dos autores que dirigiu críticas às fontes espanholas do período da colonização da América. No *Book IV* da obra, Robertson descreveu os espanhóis dos primeiros séculos da colonização como aventureiros, iletrados e, portanto, desqualificados para observarem a América. Além disso, parte deles considerou os indígenas como incapazes de adquirirem conhecimento religioso, enquanto que a outra parte entendeu que poderiam se tornar bons cristãos. A divisão a esse respeito dificultou que pudessem estabelecer um conhecimento perfeito de seu caráter. Desconfiando, portanto, das fontes espanholas, Robertson pretendeu reescrever a história do continente em novas bases, chamadas por ele de “filosóficas” e amparadas nas ideias de naturalistas como Buffon (ROBERTSON, 1777, p.284-288). Como sustenta o historiador Jorge Cañizares-Esguerra, o ceticismo da historiografia escocesa da Ilustração escocesa – na qual Robertson se incluía – em relação aos relatos espanhóis fazia com que estes fossem considerados inverossímeis e colocados no âmbito da “fábula” (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2007, p.37).

Os três autores citados, Lineu, Buffon e Robertson, estão entre os autores mobilizados e citados por Ferreira na redação de suas memórias. Vejamos o título completo de uma delas: “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais observados nos territórios dos três rios, das Amazonas, Negro e da Madeira, com descrições circunstanciadas que quase todos eles deram os antigos e modernos naturalistas, e principalmente com a dos tapuios” (Vila Bela, 29 de fevereiro de 1790). Nesta memória, Ferreira não explica exatamente quem seriam os “antigos” nem os “modernos” naturalistas. Mas, cita, como fontes de informação para referendar suas opiniões, inúmeros nomes de cronistas e naturalistas que escreveram sobre diversos aspectos da América, de diversas épocas. Em nossa interpretação, Lineu, Buffon e Robertson podem ser entendidos como os naturalistas “modernos”, enquanto que os autores que teriam tecido descrições de aspectos da América como “fábulas” seriam os “antigos”.

A construção do olhar do viajante

Alexandre Rodrigues Ferreira nasceu na Bahia, em 1756. Em 1770, transferiu-se para Coimbra, iniciando o curso de Direito da Universidade local. Dois anos depois, observou de perto as transformações universitárias decorrentes da promulgação dos novos Estatutos da Universidade (1772). Interessando-se pelo curso filosófico recém-instituído, iniciou seus estudos na Faculdade de Filosofia (1774), basicamente um curso de ciências naturais voltado para o ensino de História Natural, Física e Química. Aproximou-se do naturalista paduano Domingos Vandelli (1735-1816), responsável pelas cadeiras de História Natural e Química, e com ele formou-se também naturalista, vindo a receber depois o título de Doutor em Filosofia (1779). Posteriormente, foi eleito sócio da Academia Real das

Ciências de Lisboa (1783), instituição cuja classe de ciências naturais era dirigida por Vandelli.

A formação de Ferreira foi voltada para a prática. Longe de pretender formar cientistas de gabinete, os novos *Estatutos* previam um ensino de ciências naturais voltado à busca das utilidades da natureza para os homens. Não à toa, os legisladores estipularam a criação, para a Filosofia, do Museu de História Natural, o Gabinete de Física Experimental, o Laboratório Químico e o Jardim Botânico, locais onde deveriam fazer experimentações e aprender na prática. No caso da História Natural, indicavam que o lente deveria ensinar “os serviços que podem fazer ao Homem, com todas as utilidades e comodidades que deles podem resultar, demorando-se com mais particular indagação sobre os Animais que pertencem ao Comércio e Agricultura, e outros usos mais sensíveis e importantes da vida humana” (ESTATUTOS, 1773, p.354).

O caminho de aprendizagem de um ofício voltado para a prática fica ainda mais claro em outras atividades desenvolvidas pelo naturalista. Em 1779, na companhia de João da Silva Feijó, Ferreira realizou viagem de pesquisa a Buarcos para investigar minas de carvão locais. Neste mesmo ano, passou a trabalhar no Museu e Jardim Botânico da Ajuda (instituição também dirigida por Vandelli em Lisboa). Juntamente com Feijó e demais naturalistas egressos do curso filosófico (Joaquim José da Silva e Manuel Galvão da Silva), lá desenvolveram investigações e experimentos com produtos naturais, redigiram manuais de orientações para viagens e estudaram a aclimação de espécies botânicas. Todos estes naturalistas vieram a ser envolvidos no grande projeto de inventariação da natureza dos domínios coloniais conhecido como História Natural das Colônias, posto em prática a partir de 1783 por meio da organização das viagens filosóficas.

Para a realização de sua viagem filosófica pelas capitanias do Grão-Pará, Rio Negro e Mato Grosso, Alexandre Rodrigues Ferreira recebeu a companhia de dois desenhistas e um jardineiro. A comitiva foi dotada também de instrumentos de pesquisa e uma pequena

biblioteca, entre outros materiais. Nas suas instruções escritas em 1778, Vandelli já indicava a necessidade de que os produtos naturais fossem classificados de acordo como “sistema da natureza”, remetidos para os museus lisboetas e, quando isso não fosse possível, feitas descrições dos produtos naturais as mais exatas possíveis (VANDELLEI, 2009, p.93).

O olhar do viajante a ser refletido nos seus diários e memórias (relatórios) não era, portanto, livre: ele deveria atender aos propósitos daqueles que organizaram e financiaram o empreendimento, que consistiam basicamente no levantamento das potencialidades econômicas que os produtos naturais locais poderiam oferecer aos homens e ao Estado português. No caso do Reino Animal, o naturalista viajante não poderia se esquecer de “observar entre eles os que podem entreter o comércio, ou este seja das suas carnes, leites, ou das suas peles, pontas, dentes etc., notando abundância ou raridade dos mesmos animais, o uso que poderão trazer deles as nações estrangeiras...” (VANDELLEI, 2009, p.140). As instruções também previam, entre outros aspectos, o registro de informações sobre a cultura indígena: a maneira como construía residências, fabricavam artefatos, materiais utilizados, seus hábitos, alimentação, vestuário, educação, guerra, instrumentos musicais e modos de fazerem “núpcias, festas, jogos, funerais, até as últimas funções sepulcrais, dependente tudo da religião dominante ou da antiga superstição dos povos” (VANDELLEI, 2009, p.96).

Num sentido semelhante, poucos anos depois, o decreto de sua nomeação para a viagem estabelecia que a comitiva de Ferreira deveria “proceder, nos vastos e quase de todo desconhecidos territórios dos estados do Pará, sertões do Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá, ao estudo da etnografia das regiões percorridas” (Apud COSTA, 2001, p.995).

Para cumprir tais tarefas, dispôs de livros retirados junto ao Museu da Ajuda. Entre eles constavam obras de Lineu, como edições do *Systema Naturae*, *Genera Plantarum* e *Species Plantarum* (Apud. SIMON, 1983, p.144). Por sua vez, obras como *Histoire Na-*

turelle, de Buffon, e *The History of America*, de Robertson, não foram retiradas junto àquela instituição, mas foram também acessadas, trazidas também de Portugal ou durante o percurso da viagem.

Considere-se também que a região amazônica já tinha sido local de expedições de outros viajantes. Entre os séculos XVI e XVII, consolidou-se um imaginário europeu a respeito da região, que envolvia desde a existência de seres “fantásticos” ou “monstruosos”, quanto de riquezas imensuráveis como o Eldorado (PIZARRO, 2012, p.37-112). Mesmo no século XVIII, o relato de viagem de Charles-Marie de La Condamine (1701-1774), embora dominado pelo pensamento associado à ciência moderna, hesita em relação a elementos fantásticos (PIZARRO, 2012, p.67-68).

A questão é que, como diz Ana Pizarro, o viajante traz consigo todo um imaginário que molda o seu olhar. “Para o viajante”, diz ela,

o que espera ver e encontrar já havia sido ditado por suas leituras, seus temores, suas fantasias, toda a informação fabulosa que reuniu em seu meio. De algum modo, ele vai encontrar, o que imagina de alguma maneira já está em sua cabeça. Daí sairá o imaginário de gigantes, anões, a monstruosidade do cinocéfalos, do bispo do mar, dos homens com rabo, dos orelhões. (PIZARRO, 2012, p.67-68)

Esse imaginário do viajante

provém, por uma parte, da idade média e do obscurantismo inquisitorial, e, por outra, de conteúdos míticos que o Renascimento resgatava das fantasias da Antiguidade greco-latina. Seu discurso é o da experiência direta, do testemunho, porém a realidade que enxerga e que acredita enxergar, ou está certo de que alguém próximo a ele enxerga, está enquadrada nos ecos da bagagem transportada por sua cultura (PIZARRO, 2012, p.68).

Num sentido semelhante, Torrão Filho assinala a relação entre a viagem, o olhar do viajante e a existência de uma *teoria*, que moldará o conhecimento do mundo do viajante (TORRÃO FILHO, 2016, p.327). A teoria, ou “bagagem cultural”, com a qual Ferreira deixou a Europa rumo à América era, todavia, bastante diferente em relação

ao ideário referido. Ele detinha um outro conjunto de referências que embasaram sua compreensão da realidade local. Essas referências incluíam autores que entendia por “modernos”, nem sempre inteiramente críticos à ideia de monstros, mas muitas vezes.

Lineu, como mencionamos, manteve a categoria “monstros” como parte do *Homo sapiens*, mas foi um autor que, por meio de diversas obras conhecidas e lidas pelo naturalista de origem baiana, serviu como referencial para a compreensão da natureza e dos povos indígenas da América portuguesa. Robertson, por sua vez, já era um crítico contumaz da ideia de seres tidos como fantásticos na América. Essa crítica reverberará nas memórias aqui em análise.

Como se sabe, a ideia de “monstros” é não era nova. Segundo a historiadora Palmyra Fontes da Costa, existem três tradições do entendimento do corpo monstruoso: uma que se origina com Cícero, que o entende como um sintoma de uma transgressão moral que vem acompanhada de castigo divino (origem sobrenatural); outra que remete a Plínio, em sua *História Natural*, e Santo Agostinho, na *Cidade de Deus*, os quais exaltaram os “monstros” como maravilhas da natureza; e, por fim, Aristóteles, que prestou ao tema uma abordagem médica e científica, entendendo os seres monstruosos como fatos da natureza de origem acidental e destituídos de significado moral (COSTA, 2005, p.3). Segundo a mesma, depois de um grande número de publicações sobre monstros entre os séculos XVI e XVII, houve um significativo declínio no XVIII. Em suas palavras, “o século XVIII assiste a uma crítica crescente perante a credulidade fácil e a superstição do vulgo, que tem implicações na percepção do corpo monstruoso no decurso deste período” (COSTA, 2005, p.2). Exemplo disso vem é o fato de que, nos 45 volumes da *História Natural* de Buffon, apenas nove páginas foram-lhe dedicadas (COSTA, 2005, p.1).

A categoria homens “monstruosos” estava, porém, ainda presente na edição de 1758 e nas seguintes do *Systema Naturae*. A partir dela, como dissemos, Lineu assinalou seis variações do *Homo sapiens*: “Ferus”, “Americanus”, “Europaeus”, “Asiaticus”, “Afer [Afri-

canus]” e “Monstrosus”. A última compreendia homens de altas altitudes e que seriam supostamente baixos, gigantes da Patagônia, eunucos hotentotes, garotas europeias esbeltas com cinturas apertadas e povos que introduziam alterações artificiais no crânio (chineses e canadenses) (LINNAEI, 1758, p.22). Portanto, a categoria incluía tanto aspectos “naturais” quanto “artificiais”, da mesma forma como Alexandre Rodrigues Ferreira iria classificar os “monstros” indígenas das regiões visitadas, como veremos.

A divisão entre “monstruosidades” “artificiais” e “naturais” se encontra nas supracitadas “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais”. Trata-se de um exemplo de memória na qual Ferreira concretiza a proposta de se proceder pelo levantamento das potencialidades da natureza para uso humano. Nela, descreve 65 espécies de mamíferos. Via de regra, anota os “usos” “econômicos”, “médicos” e “dietéticos” que cada um desses animais proporcionariam ao homem.

Analisando corpos

Os ameríndios, com exceção dos “peruvianos” e “mexicanos” (entendidos como “mais civilizados”), são considerados “estúpidos” e “indolentes” (FERREIRA, 2003, p.89). São, portanto, vistos como inferiores em relação ao europeu. Às vezes avalia-os como “fracos”, mas isso é principalmente uma decorrência do fato de entendê-los como avessos ao trabalho.

Dessa forma, esse juízo moral negativo em relação ao seu comportamento não se estende aos seus corpos. Estes não são entendidos como inferiores aos dos europeus. Na “Constituição Física” – “Corporal” das “Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais”, Ferreira descreve o que seriam as características físicas dos povos da América portuguesa: cabeça, face, testa, olhos, orelhas, nariz, boca, barba, tronco, extremidades. Apesar de assinalar particularidades, como “Olhos – Pequenos; com a pupila ou preta ou cas-

tanha, perspicacíssimos”, não vê nenhuma diferença substancial em relação às demais variações do *Homo sapiens* – afinal, era o homem americano mesmo uma delas (FERREIRA, 2003, p.27-28). Não havendo em seus corpos qualquer alteração provocada por eles mesmos (“monstruosidades artificiais”), tem-se neles “aquela proporção e regularidade em que consiste a perfeição de uma figura americana” (FERREIRA, 2003, p.28). Segundo ele, Piso e Marcgrave afirmaram que, “quando não desfiguram a forma humana”, “chegam a ter a sua “proporção (...) mais justa e mais natural do que nos nossos [europeus]” (FERREIRA, 2003, p.29).

Há, portanto, na narrativa de Ferreira uma constante preocupação em registrar os casos em que são feitas modificações artificiais nos corpos. A cabeça do ameríndio “é perfeitamente arredondada quando não desfigurada com alguma deformidade industrial, como, por exemplo, os cambebas, que as entalam, quando crianças, para ficarem com elas chatas”. A face das populações nativas é semelhante à dos asiáticos, mas uns “a conservam no seu estado natural, outros a desfiguram com alguma deformidade, ou mascarando-a como fazem os iurupixunas, ou distendendo, mutilando, furando e rasgando algumas de suas partes como outros muitos” (FERREIRA, 2003, p.27).

Contudo, alterar a formação dos corpos não é – como já havia assinalado Lineu – uma particularidade do ameríndio. Pelo contrário, o próprio naturalista sueco, como vimos, referiu-se a práticas de diversos povos, inclusive europeus, além de “deformidades” que seriam chamadas por Ferreira por “vícios orgânicos” (FERREIRA, 2003, p.28), isto é, “deformidades” “naturais” dos corpos. (28). Considera como “deformidades naturais”, ou “defeitos, os casos de “pigmeus, corcundas, aleijados, cegos, surdos e mudos” que existiriam tanto na Europa quanto na América, mas aparentemente em menor número no Novo Mundo em função da prática do aborto e do infanticídio por parte dos ameríndios (FERREIRA, 2003, p.29).

O “homem americano”, particularmente o das “capitanias do Pará e Maranhão”, é subdividido entre “Monstruosos por artifício” e

“Por natureza”. Essas “deformações”, que caracterizam as “monstruosidades” não aparecem, como na taxonomia lineana, como uma variação à parte do *Homo sapiens*. Em Ferreira, são subdivisões internas ao ameríndio das regiões referidas. De qualquer forma, a classificação entre monstruosidades provocadas pelo homem (“artificiais”) e “naturais” permanece.

Em relação ao primeiro caso, lista oito memórias anteriormente escritas nas quais aponta transformações corporais produzidas por oito povos indígenas. Os cambeba têm “cabeça chata”. Os uru-quena, “extremidades das orelhas rasgadas e distendidas até os ombros”. Os miranha, “ventas exteriormente furadas”. Os turas e caripunás, “um furo na cartilagem que interiormente divide as ventas”. Os gamela, “o lábio inferior rasgado circularmente e distendido por uma rodela de madeira”, ficando orlada com o lábio em forma de gamela”. Os jurupexuna, “a face mascarada de cinza das folhas da palmeira Pupunheira”. Os mauhá, “o ventre espartilhado e cingido de entrecasas de árvores”. E, por fim, os tucuna, cujas mulheres têm “a clitóris castrada” (FERREIRA, 2003, p.75). Todos, portanto, exemplos de alterações corporais produzidas pelo próprio homem.

Já sobre o segundo, considera primeiramente o dos “Catauxi ou purupuru. Com as mãos e os pés malhados de branco. Memória de 4 de junho de 1788” (FERREIRA, 2003, p.75). Nesta memória que menciona (“Memória sobre a Nação Catauxi, que habita às margens do Rio Purus”), havia descrito que estes povos padecem de “manchas brancas, hereditárias que todos eles têm na cútis de diferentes partes de seus corpos, como são nos pés, nas mãos, nos peitos, nos pescoços e nas faces”. São hereditárias “porque para elas não concorre da sua parte artifício algum”. Denomina essas manchas “Vitiligo”, ou seja, “uma mancha na pele sem aspereza manifesta” (FERREIRA, 1974, p.87-88).

Em seguida, assinala a “espécie de pigmeus” supostamente existente entre os cauanás do rio Juruá, “de estatura tão curta, que não passam de cinco palmos”. E, por fim, estende-se mais detidamente sobre os “tapuias caudatos”, os quais, segundo alguns relatos

existiriam entre os uginas, do mesmo rio (Juruá). Os dois últimos casos são vistos de maneira crítica, sendo o último analisado com base nos autores “modernos”, como discutiremos a seguir.

Homens com cauda?

Ele inicia por uma citação extraída do manuscrito de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, “Roteiro de Viagem da Cidade do Pará para a capitania de São José do Rio Negro” (o qual também trouxe consigo de Lisboa). Nela, afirma-se que o missionário Frei José de Santa Tereza Ribeiro, da Ordem de Nossa Senhora do Monte do Carmo, atestou ter chegado entre 1751 e 1752 na aldeia de Parauri um “homem chamado Manoel da Silva”, “vindo do [rio] Japurá” com alguns índios, entre os quais se incluía “um índio bruto, infiel, de idade, pouco mais do que menos de 30 anos; do qual me certificou o nomeado Manoel da Silva, que tinha rabo”. O frade afirma que, vendo o índio nu, confirmou a veracidade da afirmação, sendo o tal rabo “da grossura de um dedo polegar e do comprimento de meio palmo, coberto de couro liso e sem cabelos”. Informou ainda ter ouvido do próprio Manoel da Silva que “todos os meses cortava o rabo para não ser muito comprido, pois crescia bastantemente”, e que “haverá quatro anos, pouco mais ou menos, me chegou a notícia [de] que, em o Rio Juruá há uma nação de índios com rabo” (FERREIRA 2003, p.75-76).

Na citação seguinte – extraída do mesmo manuscrito – lê-se:

Atribui-se a origem desta nação caudata ao ajuntamento das mulheres com os monos coatás, e por isso se chamam coatá-tapuia. Parecerá esta relação uma fábula ou, para melhor dizer, uma quimera. Mas, sendo certo que nada tem de impossível a assinada origem, está o testemunho de um grande número de índios descidos do Juruá, que conheceram a sobredita nação; e está sobretudo o incontestável documento de uma certidão jurada, que eu vi... passada pelo Reverendo Padre frei José de Santa Tereza Ribeiro, com o qual falei (...)

 (FERREIRA, 2003, p.76).

Ferreira entenderá a possibilidade de existirem indivíduos ou nações de homens com caudas justamente uma “fábula”, e apresentará argumentos baseados em autores como Buffon, Lineu (ainda que de maneira crítica) e Robertson.

Em primeiro lugar, mostra estar a par das teorias modernas sobre o cruzamento e reprodução das espécies – discussão que incluía Buffon (para este, o cruzamento entre espécies diferentes no máximo poderia resultar em indivíduos estéreis) (GOULD, 2014, p.27). Para Ferreira, o cruzamento entre uma mulher (*Homo sapiens*) e um macaco (“coatá”) não poderia gerar toda uma população de “coatá-tapuias”. Em suas palavras:

Que a terem os ascendentes de semelhantes índios procedido de ajuntamento das mulheres com os monos coatás, nunca se propagariam aos temos de constituírem nação, porque as espécies híbridas não se multiplicam. Sabe-se que o macho e o mu são estéreis, sendo que nenhum deles procede senão de espécies diferentes, porém ambas do mesmo gênero “Equus”. Porque de jumento e de égua procede o “mulus” e de cavalo e de burra o “hinnus”. Ora, os coatá-tapuias, ou descendentes de coatás, não tão somente procederiam de espécies, mas também de gêneros diferentes, como são o “homo” e o “símia” (FERREIRA, 2003, p.76).

O segundo argumento é que uma nação de índios caudatos não foi realmente noticiada por mais ninguém, nem por espanhóis nem por portugueses da colonização. De europeus, haveria apenas o relato do referido frade, que certificou ter visto apenas um indivíduo caudato. Já o terceiro é que a ideia de que o rabo pode ser cortado “não encontra exemplo na natureza entre os quadrúpedes caudatos”, enquanto que o quarto é que a tal cauda poderia ser uma “aberração da natureza”, podendo-se supor, por exemplo, que a “extremidade da espinha dorsal, em um processo vertebral que parecesse e realmente fosse uma cauda”. Assim sendo, não se poderia admitir a existência de uma nação inteira (FERREIRA, 2003, p.76-77).

O último argumento parte de Lineu. Afirma que no “tomo 6º das *Amenidades Acadêmicas* de Lineu, pág. 70, tab. 76, fig. 2ª, se faz

menção do ‘Lucifer’ ou ‘homo caudatus’ de Mupert”. Todavia, não se pode determinar que pertença ao gênero *Homo* e, por falta de conhecimentos, nem mesmo se seria do gênero *Símia*. Para identificar um símio (um orangotango), bastaria ver o comprimento das mãos (evidentemente maior que dos tapuias), além de que o sangue seria misturado e ainda por cima teria cauda. Dessa forma, apesar de Linneu registrar sua existência, discorda da sua existência (FERREIRA, 2003, p.77).

A existência do *Homo caudatus* é, na verdade, jogada para o campo da imaginação dos homens. Nesse sentido, reproduz trecho de Robertson, autor com o qual se alinha. Nele, contesta os cronistas espanhóis da colonização que, valendo-se de sua “imaginação”, produziram “fábulas”, isto é, narrativas em que os habitantes do Novo Mundo seriam compostos por “pigmeus de três pés de altura”, “gigantes de enorme grandeza”, povos “que não tinham senão um olho”, “homens sem cabeça, porém com os olhos e com a boca no peito”. Esse “caráter de maravilhoso” seria “ainda menos digno de um espírito filosófico”. A passagem se encerra da seguinte forma:

À medida que se vão adiantando os conhecimentos e que a natureza vai sendo observada por olhos mais exercitados, assim também se vê que vão desaparecendo as maravilhas que encantavam os séculos da ignorância. Puseram-se em esquecimento os contos espalhados na América por viajantes crédulos; em vão se têm buscado os monstros que eles descrevem; e, sabe-se, ao dia de hoje, que todas essas províncias, aonde pretendiam ter achado habitantes de uma forma extraordinária, são realmente habitadas de povos que em nada diferem dos outros americanos (FERREIRA, 2003, p.77-78).

“Imaginam as fábulas mais absurdas e incoerentes”

A noção de *fábula*, associada a um certo olhar imaginativo de gerações anteriores de viajantes que descreveram a fauna americana,

é também usada por Alexandre Rodrigues Ferreira para referir-se ao que seria a imaginação do próprio ameríndio.

Na “Memória sobre as máscaras e camisetas que fazem os gentios Yurupixunas” (Barcelos, 31 de agosto de 1787), o naturalista anotou:

“É certo que, entre os diversos princípios de religião, que alguns dos gentios professam, um deles é o de sustentarem que há Deuses autores dos males que afligem a espécie humana. Tais foram os Manáos habitantes nas margens e nos confluente do rio Negro, dos quais escreveu no seu Diário de R. José Monteiro de Noronha, que com uma espécie de maniqueísmo, criam que haviam dois Deuses, um chamado Mauaré, autor de todo o Bem, outro por nome Sarauá, autor de todo o Mal. A estes representam os gentios debaixo de formas as mais horríveis, e todo o culto que lhe dão, o dirigem a fim de aplacarem a cólera desta terrível divindade. Crêem, como os antropomorfistas, que os seus Deuses têm forma humana, mas com uma natureza superior à do homem; e sobre as qualidades e operações destes Deuses, imaginam fábulas as mais absurdas e incoerentes que se podem imaginar. Porém estes mesmos nenhuma forma têm do culto público, não erigem templos em honra das suas divindades e não têm ministros especialmente consagrados ao Seu Serviço. Em uma palavra, nem todos professam uma e a mesma superstição, nem esta se envolve em todos os seus bailes e festejos” (FERREIRA, 1974, p.42-43).

“Fábulas” está, neste trecho, associada à ideia de “superstição”. Refere-se, por um lado, a diferentes crenças e práticas (“nem todos professam uma e a mesma superstição”), ao mesmo tempo em que descreve uma suposta semelhança que faz a crença dos “Manáos” lembrar a antiga religião persa. Seriam eles “maniqueístas”, por creem na existência de dois deuses, um “autor de todo Bem” e outro “autor de todo Mal”, ambos “de forma humana”, mas de uma “natureza superior à do homem”. Sobre as “qualidades e operações destes Deuses, imaginam fábulas as mais absurdas e incoerentes que se podem imaginar”. Todavia, assenta que essas “fábulas” não são representadas na forma de cultos públicos, templos e ministros – práticas e instituições próprias ao Cristianismo.

Além disso, postula que as superstições dos gentios não se envolvem “em todos os seus bailes e festejos” (FERREIRA, 1974, p.43). Ferreira afirma ter presenciado um dos “bailes marciais e festivos” dos Yurupixunas, na “povoação das Caldas” em dezembro de 1785. O registro das festividades dos ameríndios – e a outros costumes dos povos ameríndios –, como mencionamos, havia sido uma orientação de Vandelli. O viajante observou atentamente as festividades daquele povo: “Vi quanto podia desejar, para compreender a forma e os motivos de semelhantes bailes”. O resultado foi, primeiramente, uma descrição das “máscaras” que usam, o que representam e como são fabricadas (FERREIRA, 1974, p.41). Em seguida, conclui que um dos motivos para assim procederem são “as caçadas e as pescarias” (se a caça de um porco, por exemplo, for bem-sucedida, usam uma máscara que representa a cabeça de um porco) (FERREIRA, 1974, p.42). As últimas páginas são dedicadas à descrição da indumentária, danças, declarações de guerra, consulta a oráculos, cerimônias feitas em caso de doenças, música, bebidas e outros aspectos relacionados aos bailes (FERREIRA, 1974, p.43-46).

Em meio a tais descrições e análises, Ferreira tece uma crítica aos “missionários”, os quais, segundo ele, relacionam os bailes a “instituições ímpias e supersticiosas, que todas todos eles consagram ao inimigo comum; nem que todas estas máscaras sejam outras tantas representações dos seus ídolos, e ainda mesmo vivas imagens do Demônio”. Os missionários cristãos, por um lado, “desconfiam de tudo quanto vêm fazer os gentios”, especialmente se descobrem algo que lhes parece ser “objeto da sua maior veneração”, o que logo associam ao Demônio. Por outro, por vezes procuram conciliar as “opiniões e práticas” dos ameríndios “com o cristianismo”, passando, assim, “de um a outro extremo”. Em outras palavras, acabam estabelecendo associações entre questões que não guardam relações, atribuindo, assim, aos gentios “ideias que, eles sim, são tão capazes de as adquirirem, como os outros homens, porém que ainda as não têm”. O resultado é que “interpretam a seu jeito certas expressões e cerimônias, que não entendem, e transformando tudo quanto veem,

do que verdadeiramente é, para o que representa ser” (FERREIRA, 1974, p.42).

Ferreira, portanto, dirige sua crítica ao mesmo tempo para dois alvos, ambos identificados com a ideia de uma imaginação fantasiosa. Em primeiro lugar, aos próprios povos indígenas, cujas crenças denomina “superstições”, no que se vincula a uma tradição cristã de pensamento. Porém, considera também que os próprios missionários cristãos cometem erros de avaliação, enxergando na cultura indígena aspectos que não existem.

Este último aspecto também se assemelha à crítica de Robertson, no caso a crítica às fontes produzidas por missionários que, como referimos anteriormente, chegaram a conclusões diferentes sobre a receptividade do ameríndio ao cristianismo.

Portanto, pode-se dizer que Ferreira partiu de uma bagagem cultural que, por um lado, cumpria os propósitos do Estado português que o financiou. Por outro, esta bagagem alinhava-se à crítica ilustrada aos relatos anteriores da colonização da América, rejeitando como “fábula” a existência de animais fantásticos, e mesmo de monstros assinalados anteriormente. Além disso, a mesma crítica foi dirigida à “imaginação” dos gentios e às interpretações que missionários cristãos faziam das crenças e práticas indígenas.

* * *

Referências

- CAÑIZARES-ESGUERRA, J. *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo*. México: FCE, 2007.
- COSTA, M. F. Alexandre Rodrigues Ferreira e a capitania de Mato Grosso: imagens do interior. *História, Ciências, Saúde: Mangueiras*. Rio de Janeiro, vol. VIII (suplemento), 2001.
- COSTA, P. F. O entendimento do corpo monstruoso no Portugal do século XVIII. In: *O Corpo Insólito: Dissertações sobre monstros no*

- Portugal do século XVIII. Introdução e Coordenação Editorial: Palmira Fontes da Costa. Porto Editora, 2005.
- ESTATUTOS da Universidade de Coimbra do ano de 1772*. Livro III. Lisboa: Na Régia Oficina Tipográfica, 1773.
- FERREIRA, A. R. Memória sobre os gentios Yurupixunas. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Conselho Federal de Cultura: 1974.
- FERREIRA, A. R.. Memória sobre a Nação Catauxi, que habita às margens do Rio Purus. *Viagem filosófica pelas capitanias do Grão Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá*. Conselho Federal de Cultura: 1974.
- FERREIRA, A. R. Observações gerais e particulares sobre a classe dos mamais. In: FERRÃO, Cristina; SOARES, José Paulo M. (eds. e orgs.). *Viagem ao Brasil de Alexandre Rodrigues Ferreira*. Volume 3. Rio de Janeiro: Kapa Editorial, 2003.
- GERBI, A.. *O Novo Mundo: História de uma polêmica (1750-1900)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- GOULD, S. J. *A falsa medida do homem*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- LINNAEI, C.. *Systema Naturae*. Tomus 1. Holmiae: Impensis Direct Laurentii Salvii, 1758.
- PIZARRO, A.. *Amazônia: as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.
- PRATT, M. L.. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: EDUSC, 1999, p.68.
- ROBERTSON, W.. *The History of America*. Volume the first. London/Edinburgh: Strahan, T. Cadell, J. Balfour, 1777.
- SILVA, B. da. *Inventários do homem americano: viagens, teorias, degeneração e composição das raças nos séculos XVII e XVIII*. Tese de Doutorado. UFF, Niterói, 2015.
- SIMON, W. J. *Scientific Expeditions in the Portuguese Overseas Territories (1783-1808) and the role of Lisbon in the Intellectual-Scientific Community of the late Eighteenth Century*. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.
- TORRÃO FILHO, A. “Does every traveler see all that he describes?” O viajante cego James Holman e os limites do olhar do viajante. *Revista História (São Paulo)*, n.175, p. 319-348, jul.dez, 2016.
- VANDELLI, D. Viagens filosóficas ou dissertação sobre as importantes regras que o filósofo naturalista, nas suas peregrinações, deve

principalmente observar (1779). In: *O Gabinete de Curiosidades de Domenico Vandelli*. Rio de Janeiro: Dantes Editora, 2008.

Recebido em 25 de novembro de 2018.
Aprovado em 15 de janeiro de 2019.