

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS - FAFICH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

NATHÁLIA TOMAGNINI CARVALHO

**O OLHAR ESTRANGEIRO PARA AS DOENÇAS, OS REMÉDIOS E
AS PRÁTICAS DE CURA INDÍGENAS: UMA ANÁLISE DA OBRA
*NATUREZA, DOENÇAS, MEDICINA E REMÉDIOS DOS ÍNDIOS
BRASILEIROS* (1844) DE KARL FRIEDRICH PHILLIP VON MARTIUS**

Belo Horizonte

2017

NATHÁLIA TOMAGNINI CARVALHO

**O OLHAR ESTRANGEIRO PARA AS DOENÇAS, OS REMÉDIOS E
AS PRÁTICAS DE CURA INDÍGENAS: UMA ANÁLISE DA OBRA
*NATUREZA, DOENÇAS, MEDICINA E REMÉDIOS DOS ÍNDIOS
BRASILEIROS* (1844) DE KARL FRIEDRICH PHILLIP VON MARTIUS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em História.

Linha de Pesquisa: Ciência e Cultura na História

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Anny Jackeline Torres Silveira

Belo Horizonte

2017

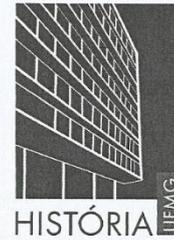
112.109 Carvalho, Nathália Tomagnini
C331o O olhar estrangeiro para as doenças, os remédios e as
2017 práticas de cura indígenas [manuscrito] : uma análise da obra
Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros
(1844) de Karl Friedrich Phillip von Martius / Nathália
Tomagnini Carvalho. - 2017.
157 f.
Orientadora: Anny Jackeline Torres Silveira.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas
Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia.

1.História – Teses. 2. História natural - Teses. 3.Medicina
- História.4. Ciência – História – Teses. 5. Martius, Karl
Friedrich Philipp von, 1794-1868. Natureza, doenças
medicina e remedios dos índios brasileiros. I. Silveira, Anny
Jackeline Torres Silveira. II. Universidade Federal de Minas
Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III.
Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



**"O olhar estrangeiro para as doenças, os remédios e as práticas de cura
indígenas: uma análise da obra Natureza, doenças, medicina e remédios dos
índios brasileiros (1844) de Karl Friedrich Phillip von Martius"**

Nathália Tomagnini Carvalho

Dissertação aprovada pela banca examinadora constituída pelos Professores:

Profa. Dra. Anny Jackeline Torres Silveira - Orientadora
UFMG

Profa. Dra. Betânia Gonçalves Figueiredo
UFMG

Profa. Dra. Lorelai Brilhante Kury
UERJ/FIOCRUZ

(Por quem assina a Presidente da comissão **Profa. Dra. Anny Jackeline Torres Silveira**)

Belo Horizonte, 14 de setembro de 2017.

AGRADECIMENTOS

Nestes últimos 6 anos e meio – desde que ingressei na UFMG como aluna de graduação e, em seguida, de pós-graduação – tive a oportunidade de conhecer e conviver com muitas pessoas que me auxiliaram na minha jornada acadêmica. A eles, os meus agradecimentos:

Ao Scientia, grupo de Teoria e História da Ciência da UFMG, que me acolheu desde o terceiro período da graduação, e foi, para mim, local de muito aprendizado. Foi lá que descobri a História da Ciência como campo de pesquisa e as múltiplas questões e inquietações que ela despertava. Foi na salinha 3052 da FAFICH que passei a maior parte das minhas manhãs na UFMG, onde tive meu primeiro contato com a pesquisa em História, com fontes documentais, com grupos de pesquisadores, com apresentações de trabalhos e monitoria em eventos acadêmicos. Agradeço às professoras Anny Jackeline Torres Silveira e Rita de Cássia Marques por terem depositado, em uma recém-chegada à Universidade, a confiança para trabalhar como bolsista do Scientia e por sempre acreditarem em mim e no meu trabalho. Aprendi muito em nossas longas reuniões de projeto e nas reuniões do grupo. Agradeço em especial à Anny, que continuou comigo no percurso da pós-graduação, agora como minha orientadora. Obrigada, Anny, pelo apoio e incentivo de sempre.

A todos os outros professores do grupo Scientia, que em diversos momentos, contribuíram para minha formação e crescimento. Em especial às professoras Betânia Gonçalves Figueiredo, Ana Carolina Vimieiro Gomes e Paloma Porto Silva, e aos professores Mauro Lúcio Leitão Condé, Bernardo Jefferson de Oliveira e Ely Bergo de Carvalho. Agradeço também às colegas do Scientia, Ana Carolina Rezende Fonseca, Eliza Teixeira Toledo, Rúbia Fernanda Pinto, Ana Caroline, Isabela de Oliveira Dornelas, Carolina Machado e Jéssica Bley da Silva, com as quais aprendi e convivi em diferentes momentos nos últimos cinco anos e meio.

À Comissão Organizadora do V Encontro de Pesquisa em História da UFMG, da qual tive o prazer de participar: Allysson Fillipe Oliveira Lima, Ana Tereza Landolfi Toledo, André Luis Martins Amaral, Cássio Bruno de Araújo Rocha, Igor Tadeu Camilo Rocha, Júlia Melo Azevedo Cruz, Leandro Alysson Faluba (*In Memoriam*), Ludmila Machado Pereira de Oliveira Torres, Marcos Vinícius Gontijo Alves, Mariana Cardoso Carvalho, Rafael Vinícius Fonseca Pereira e Robson Freitas de Miranda

Júnior. Integrar a comissão do V EPHIS foi, para mim, uma das melhores experiências vividas na Universidade, e, isto é, em grande parte, resultado do trabalho em equipe realizado com estas pessoas especiais.

Ao colega Bruno Vinícius de Moraes pelo convite para participar como palestrante do minicurso “Áreas da História” e ao Gabriel Verdin por topar falar sobre História da Ciência, junto comigo, no minicurso. Foi uma experiência muito legal de troca e aprendizado com os alunos de graduação da UFMG e de outras faculdades de Belo Horizonte.

À Oficina de Paleografia pelo convite para compor a minha primeira mesa em um evento acadêmico.

Aos amigos que fiz na UFMG, especialmente, Camila Monção Miranda, Gabriel Afonso Vieira Chagas, João Vitor Nogueira de Jesus, Lorena Dias Martins, Ludmila Machado Pereira de Oliveira Torres, Matheus Pimenta da Silva e Priscila Angélica Aguiar Marra, que compartilharam comigo as alegrias e também as angústias desse percurso.

E, finalmente, à minha família, por ser minha maior incentivadora, por me apoiar nas minhas decisões e por não me deixar desistir dos meus sonhos. Um agradecimento especial para minha tia Daniele, pela ajuda com a revisão ortográfica do texto, para o meu tio Maurício, pela ajuda com a tradução de termos em língua alemã, à minha mãe, Hévila, ao meu pai, Paulo e ao meu irmão, Pedro.

O olhar estrangeiro para as doenças, os remédios e as práticas de cura indígenas: uma análise da obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (1844) de Karl Friedrich Phillip von Martius

RESUMO

Entre os anos de 1817 e 1820 os naturalistas bávaros Karl Friedrich Phillip von Martius e Johann Baptist von Spix realizaram uma expedição em terras brasileiras, percorrendo grande parte do território. Aqui, tiveram contato com diversos povos indígenas e, a partir da visita, produziram diversas obras sobre o Brasil e os seus habitantes. A fonte principal desta pesquisa é uma obra produzida por Martius cujo título é *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, publicada na Alemanha, no ano de 1844. Nela, o autor dedica-se ao estudo e descrição da forma como os índios entendiam e lidavam com a doença, como curavam e quais os remédios e práticas curativas eram por eles utilizados. Nosso objetivo aqui é entender como Martius “fez ver” o indígena e suas práticas de cura, isto é, como *olhou* para o *outro*, como construiu *alteridades* e *identidades* a partir de seus escritos, como *traduziu* o visto e vivido em terras brasileiras e como avaliou e justificou as semelhanças e diferenças entre a medicina europeia e as artes de curar dos nativos do Brasil.

Palavras-chave: História Natural, História da Medicina, Práticas curativas indígenas.

The foreign look for indigenous' diseases, drugs and healing practices: an analysis of Karl Friedrich Phillip von Martius' *Nature, Diseases, Medicine, and Drugs of the Brazilian Indians* (1844)

ABSTRACT

Between the years of 1817 and 1820 the Bavarian naturalists Karl Friedrich Phillip von Martius and Johann Baptist von Spix realized an expedition in Brazilian lands, covering a great part of the territory. Here, they had contact with several indigenous peoples and, from the visit, produced several works on Brazil and its inhabitants. The main source of this research is a book produced by Martius whose title is *Nature, diseases, medicine and drugs of the brazilian indians*, published in Germany, in the year 1844. In it, the author devotes himself to the study and description of the way in which the indians understood and dealt with the disease, how they healed, and what drugs and practices they used. Our purpose here is to understand how Martius “made his readers see” the indigenous and their healing practices, or, how he *looked* at the *other*, how he constructed *alterities* and *identities* from his writings, how he *translated* what he saw and lived among in the Brazilian lands. Ultimately, how he evaluated and justified the similarities and differences between European medicine and the healing arts of Brazilian natives.

Keywords: Natural History, History of Medicine, Indigenous healing practices.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Povos indígenas com os quais Spix e Martius tiveram contato.....	55
Tabela 2 - Incidência de doenças entre os índios de acordo com o relato de Martius.....	91
Tabela 3 - Doenças mais frequentes entre os povos indígenas brasileiros por região.....	98
Tabela 4 - Funções e prescrições do pajé quanto às “artes médicas” descritas por Martius	127
Tabela 5 - Remédios utilizados pelos povos indígenas segundo Martius.....	128

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1 - Correspondência dos capítulos nas edições de <i>Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros</i>	143
---	-----

SUMÁRIO

Introdução: Identidade, alteridade e “modos de ver”: um olhar sobre o <i>outro</i>	11
Capítulo 1: A “atmosfera” de Martius.....	24
1.1. Alteridade, Viagens e História Natural.....	25
1.2. Breve história de um naturalista viajante.....	46
Capítulo 2: O <i>olhar</i> estrangeiro para as doenças dos índios.....	62
2.1. Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros: a fonte.....	62
2.2. Concepções médicas e o <i>olhar</i> para o <i>outro</i>	74
2.3. As doenças dos índios.....	89
Capítulo 3: A construção do <i>outro</i>	100
3.1. O <i>olhar</i> que classifica: os índios como degeneração.....	101
3.2. A tradução do <i>outro</i>	117
3.3. Remédios e práticas de cura dos índios brasileiros.....	124
Conclusão	139
Anexos	142
Fontes	145
Referências bibliográficas	150

INTRODUÇÃO

Identidade, Alteridade e “modos de ver”: um olhar sobre o *outro*

Este trabalho tem como objetivo pensar sobre o *outro*. Por esse motivo, o conceito de alteridade – “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p. 34) – apresenta-se aqui como peça fundamental à construção do texto. Esse conceito vem sendo utilizado há muito tempo. Para termos uma ideia de sua longevidade, há registros do seu uso desde a antiguidade grega nos escritos de Platão¹ (428/427 a. C. – 348/347 a. C.) (BOCAYUVA, 2014, p. 62-72) e de seu discípulo Aristóteles (384 a. C. – 322 a. C.), que “considerou que a distinção de um gênero em várias espécies e a diferença dessas espécies na unidade de um gênero implica uma alteridade inerente ao próprio gênero: isto é, uma alteridade que diferencia o gênero e o torna intrinsecamente diverso (*Met.*, X, 8, 1.058 a 4ss)” (ABBAGNANO, 2007, p. 34-35).

O conceito também foi utilizado por Plotino² (205 d. C. – 270 d. C.) alguns séculos depois (ABBAGNANO, 2007, p. 35), bem como pelo filósofo alemão Hegel (1770 – 1831) (ABBAGNANO, 2007, p. 35) já no século XIX. Foi neste mesmo período que a antropologia começou a adquirir legitimidade como uma ciência produtora de conhecimentos sobre o *outro*. A princípio, foram escolhidas como objeto de pesquisa “as sociedades então ditas “primitivas”, ou seja, exteriores as áreas de civilização europeias ou norte-americanas” (LAPLANTINE, 2003, p. 7). No século XX, no entanto, os antropólogos enfrentaram uma crise de identidade ao depararem-se com o fenômeno do desaparecimento das tais sociedades “primitivas” ou “selvagens”. O que desencadeou uma reorientação da disciplina. Os entusiastas dessa ciência passaram a entendê-la como o estudo das sociedades através de certo “olhar” ou “enfoque”. A antropologia diferenciava-se, portanto, das demais ciências humanas devido ao seu método de “observação direta, por impregnação lenta e contínua de grupos humanos minúsculos com os quais mantemos uma

¹ Dedicou-se ao estudo da “diferenciação das coisas sensíveis (ideias e a inteligência) das coisas visíveis (seres vivos e a matéria)” (JUSTINO, 2011, p. 15).

² Considerado o fundador do neoplatonismo - “escola filosófica fundada em Alexandria por Amônio Saccas no séc. II d.C., cujos maiores representantes são Plotino, Jâmblico e Procios. O neoplatonismo é uma escolástica, ou seja, a utilização da filosofia platônica (filtrada através do neopitagorismo, do platonismo médio e de Filon) para a defesa de verdades religiosas reveladas ao homem *ab antiquo* e que podiam ser redescobertas na intimidade da consciência” (ABBAGNANO, 2007, p. 710).

relação pessoal” (LAPLANTINE, 2003, p. 12). A ideia de alteridade adquiriu na antropologia um lugar central, mas é ainda hoje utilizada por diversas outras áreas de conhecimento como a psicologia, a filosofia e a história.

Segundo o dicionário Michaelis de Língua Portuguesa a palavra alteridade é um substantivo feminino advindo da filosofia cujo significado é “característica, estado ou qualidade de ser distinto e diferente, de ser outro” (MICHAELIS, 2015). O dicionário Houaiss apresenta uma definição semelhante:

1. Natureza ou condição do que é outro, do que é distinto.
 2. Rubrica: filosofia. Situação, estado ou qualidade que se constitui através de relações de contraste, distinção, diferença (...).
- Obs. p. opos. a identidade (HOUAISS, 2009, p. 103).

Que características, qualidades ou condições são essas que garantem a um ser ou coisa a denominação de *outro*? Quem é o *outro* e como ele se constitui? De acordo com a definição da Enciclopédia Larousse, alteridade é uma “relação de oposição entre o sujeito pensante (o eu) e o objeto pensado (o não eu)” (LAROUSSE, 1995, p. 220). Podemos inferir dessa interpretação que o *outro* é o oposto do *eu*, ou como explicitado na definição do dicionário Houaiss, alteridade é antônimo de identidade. Só é possível ser distinto, ser *outro*, em relação a alguém ou a alguma coisa.

A identidade, por sua vez, é definida, no dicionário Michaelis como: “qualidade de idêntico, conjunto de características de um indivíduo (nome, peso, altura, etc.)” (MICHAELIS, 2015, p. 351). Como argumenta Silva, e como podemos perceber a partir do trecho acima, a definição de identidade, parece, a primeira vista, simples: “aquilo que se é” (SILVA, 2000, p. 74). No entanto, a afirmação daquilo que se é, é ao mesmo tempo, a negação do que não se é, ou não se quer ser. Ele explica:

A afirmação “sou brasileiro”, na verdade, é parte de uma extensa cadeia de “negações”, de expressões negativas de identidade, de diferenças. Por trás da afirmação “sou brasileiro” deve-se ler: “não sou argentino”, “não sou chinês”, “não sou japonês” e assim por diante, numa cadeia, neste caso, quase interminável (SILVA, 2000, p. 75).

Logo, “a mesmidade (ou a identidade) porta sempre o traço da outridade (ou da diferença)” (SILVA, 2000, p. 79). Identidade e alteridade são, portanto, opostas, mas também interdependentes. A definição de identidade só faz sentido em relação à alteridade, só existe um *eu* porque este se diferencia dos *outros* e, no caminho inverso, só existem *outros* da perspectiva do *eu*.

Chegamos então a uma segunda observação importante a respeito da relação entre alteridade e identidade: elas existem no universo dos “pontos de vista”.

O que define quem é *eu*, ou quem somos *nós*, é aquele ou aqueles que possuem o poder de fala, e que relegam àquele ou àqueles sobre quem se fala a condição de *outro* ou *outros*. A esse respeito diz Todorov:

Pode-se descobrir os outros em si mesmo, e perceber que não se é uma substância homogênea, e radicalmente diferente de tudo o que não se é si mesmo; eu é um outro. Mas cada um dos outros é um *eu* também, sujeito como eu. Somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim. Posso conceber os outros como uma abstração, como uma instância da configuração psíquica de todo indivíduo, como o Outro, outro ou outrem em relação a *mim*. Ou então como um grupo social concreto ao qual *nós* não pertencemos. Este grupo, por sua vez, pode estar contido numa sociedade: as mulheres para os homens, os ricos para os pobres, os loucos para os “normais”. Ou pode ser exterior a ela, uma outra sociedade que, dependendo do caso, será próxima ou longínqua: seres que em tudo se aproximam de nós, no plano cultural, moral e histórico, ou desconhecidos, estrangeiros que chego a hesitar em reconhecer que pertencemos a uma mesma espécie (TODOROV, 1983, p. 3).

Assim sendo, somente do ponto de vista da antiguidade grega é que os povos que não participavam da helenidade³ eram considerados “bárbaros”, assim como, os nativos americanos só eram considerados “selvagens” – nos séculos XVII e XVIII – e “primitivos” – no século XIX – da perspectiva dos europeus (SILVA, 2000, p. 27). O simples fato de nomear o *outro* é uma operação social que ressalta o caráter cultural dos conceitos de identidade e alteridade.

Deste modo, chegamos a outras duas proposições: a primeira é de que *eus* e *outros* são construções culturais (que dependem de uma determinada perspectiva); a segunda é a de que a criação de identidades e alteridades envolvem relações de poder. A respeito do primeiro aspecto levantado, Silva, considerando a relação entre identidade e diferença – que aqui entenderemos como alteridade – defende que esses dois conceitos são “o resultado de atos de criação linguística” (SILVA, 2000, p. 76). Logo, pensar o *outro*, e inevitavelmente, pensar o *eu*, seriam fruto de uma operação linguística por meio da qual conseguimos distinguir aquele que fala daqueles de quem se fala. Segundo o autor, este é um apontamento importante porque “dizer que são o resultado de atos de *criação* linguística significa dizer que não são “elementos” da natureza, que não são essências, que não são coisas que estejam simplesmente aí, à espera de serem reveladas ou descobertas, respeitadas ou toleradas” (SILVA, 2000, p. 76). Identidade e alteridade pertencem, portanto, ao

³ A palavra helenidade é referente a helenismo: “conjunto das ideias e costumes da Grécia” (BUENO, 1996, p. 337).

âmbito da cultura, são construções sociais, isto é, formadas na dinâmica das relações humanas.

Por esse motivo, o *eu*, assim como o *outro*, será entendido aqui como um produto do meio, da cultura que os formam. Por conseguinte, compartilhamos da perspectiva de que:

Do ponto de vista da antropologia, o Eu referido não é o indivíduo em si; nem tampouco o é o Outro. O eu é sempre um ser coletivo, transcendental, é a cultura que está embutida em cada indivíduo; o Outro é simplesmente uma outra cultura, uma cultura que se coloca como objeto de entendimento (GOMES, 2009, p. 53).

Ideia semelhante – aplicada ao contexto do desenvolvimento da ciência ocidental no século XX – será encontrada no teórico da história da ciência, Ludwik Fleck. Em *Gênese e desenvolvimento de um fato científico* (1939), no qual ele pensa especificamente no caráter da ciência como construção cultural, o autor trabalha com os conceitos de *coletivo de pensamento* e *estilo de pensamento*. O cientista (o *eu*), aquele que detêm o poder de fala, é entendido como um produto de diversos grupos sociais aos quais ele pertence. Esses grupos conformam *coletivos de pensamento*, isto é, “a comunidade das pessoas que trocam pensamentos ou se encontram numa situação de influência recíproca de pensamentos” (FLECK, 2010, p. 82).

O pensamento em Fleck é entendido como uma atividade social, que “de modo algum, pode ser localizado completamente dentro dos limites do indivíduo” (FLECK, 2010, p. 149). Vejamos o exemplo:

(...) uma conversa animada de duas pessoas leva a um estado em que cada uma delas manifesta ideias que não seria capaz de produzir sozinha ou em outra companhia. Surge uma atmosfera particular, que nenhum dos envolvidos consegue captar sozinho, mas que volta quase sempre logo que as duas pessoas se encontram. A duração maior desse estado gera, a partir de uma compreensão comum de mal entendidos mútuos, uma formação de pensamento que não pertence a nenhum dos dois, mas que faz todo sentido. Quem é seu portador e autor? O pequeno coletivo de pensamento de duas pessoas (FLECK, 2010, p. 87).

Do pensamento que não pertence a nenhum dos indivíduos, e que só existe devido à interação entre eles, surge um *estilo* próprio de pensar característico daquele pequeno grupo. O *estilo de pensamento* pode ser entendido, portanto, como o “pensar” de um determinado coletivo, que nas suas práticas e interações sociais impõe certos limites e normas (FLECK, 2010, p. 149), ou ainda, como uma “determinada atmosfera (*Stimmung*) e sua realização” (FLECK, 2010, p. 149). Cada indivíduo, cada *eu* pertencente ao grupo torna-se “um portador do desenvolvimento

histórico de uma área de pensamento, de um determinado estado do saber e da cultura, ou seja, de um estilo específico de pensamento” (FLECK, 2010, p. 82).

Essa ideia da “atmosfera” criada a partir do *coletivo de pensamento* assemelha-se muito, como podemos perceber, à perspectiva da antropologia, anteriormente citada, de que o *eu* é um “ser transcendental” caracterizado pela cultura que o forma. No entanto, a abordagem de Fleck é menos generalizante, já que ele fundamenta sua análise em um contexto histórico muito particular, trabalhando especificamente com a história do conceito de sífilis. Nesse caso, ele explica que o produtor de ciência, ao familiarizar-se com a experiência científica passa por um processo no qual “aprende a ver”, isto é, aprende a olhar para o mundo natural e social a partir de um determinado “modo de ver”, ou melhor, de um *estilo*.

O *estilo de pensamento* pode ser entendido, portanto, em última análise, como um “modo de ver”. Nas palavras de Fleck, trata-se de uma “percepção direcionada em conjunção com o processamento correspondente no plano mental e objetivo” (FLECK, 2010, p. 149), e esta, sublinha o autor, “é a parte mais importante do estilo de pensamento” (FLECK, 2010, p. 142). Neste trabalho utilizaremos o termo “modo de ver” para pensar sobre a “percepção direcionada” – que é formada e informada por saberes, não necessariamente científicos – de indivíduos e grupos pertencentes a culturas distintas.

Passemos agora a segunda proposição a respeito da relação entre alteridade e identidade. Como vimos, essas duas noções são criadas a partir das relações humanas, desta maneira, não estão alheias ao campo das disputas de poder. O uso de termos como “bárbaros”, “selvagens” e “primitivos” para designar o *outro* em diferentes épocas, como já mencionado, pode ser entendido como uma tentativa de hierarquização das culturas, sendo a cultura do *outro* sempre relegada a uma posição inferior. Nas palavras de Silva:

A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. Podemos dizer que onde existe diferenciação - ou seja, identidade e diferença - aí está presente o poder. A diferenciação é o processo central pelo qual a identidade e a diferença são produzidas. Há, entretanto, uma série de outros processos que traduzem essa diferenciação ou que com ela guardam uma estreita relação. São outras tantas marcas da presença do poder: incluir/excluir (“estes pertencem, aqueles não”); demarcar fronteiras (“nós” e “eles”); classificar (“bons e maus”; “puros e impuros”; “desenvolvidos e primitivos”; “racionais e irracionais”); normalizar (“nós somos normais; eles são anormais”) (SILVA, 2000, p. 81).

Portanto quando um indivíduo elabora definições, quando nomeia, quando cria identidades e imagens sobre o *outro* ele está demarcando fronteiras, diferenciando-se, afirmando sua posição de superioridade em relação ao diferente. Hartog, em *Espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*, trabalha com estas estratégias linguísticas, que se inscrevem nas relações de poder, utilizadas para descrever a alteridade. Ele analisa especificamente o gênero literário das narrativas de viagem, nas quais acontece um processo de construção do *outro* (HERTOG, 1999).

Quando o viajante descreve aquilo que vê, ele está criando uma imagem do *outro* que é determinada pelo seu “modo de ver”. Nas palavras de Hartog, “descrever é ver e fazer ver” (HARTOG, 1999, p. 261), pois ao traduzir uma situação vivida ou testemunhada para a linguagem escrita o autor, ainda que sem consciência disto, está selecionando aquilo que ele quer que seja visto pelo leitor, que por sua vez, irá recriar a situação descrita em sua mente. Esta operação revela-se ainda mais complexa para o viajante que descreve um *outro* completamente estranho e desconhecido, porque “pertencente ao grupo *a*, contará *b* às pessoas de *a*: há o mundo em que se conta e o mundo que se conta. Como, de modo persuasivo, inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta?” (HARTOG, 1999, p. 261).

Como os viajantes descreveram sociedades cujas lógicas de compreensão do mundo eram distintas das suas de forma que seus textos fossem inteligíveis para as pessoas que compartilhavam do mesmo “modo de ver”? Como traduziram estas lógicas para uma linguagem compreensível aos leitores? De acordo com Hartog, esse é o problema do narrador: a *tradução*. Para solucionar essa questão os viajantes utilizaram diversas estratégias que lhes aproximaram da tarefa de levar o *outro* ao *próximo*, elas constituiriam o que ele chama de “retórica da alteridade”.

Uma dessas estratégias é a inversão. Trata-se de descrever o *outro* como o oposto do *próprio*. Nesse caso, “não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*”, assim é mais fácil, para aquele que pertence *a*, pensar no seu inverso, do que pensar em um *b* completamente distante de todas as referências que possui.

O princípio da inversão é, portanto, uma maneira de transcrever a alteridade, tornando-se fácil de apreender no mundo em que se conta (trata-se da mesma coisa, embora invertida). Entretanto, pode funcionar também como um princípio heurístico, permitindo compreender, considerar, dar sentido a uma alteridade que, sem isso, permaneceria completamente

opaca. A inversão é uma ficção que faz “ver” e que faz compreender: trata-se de uma das figuras que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo (HARTOG, 1999, p. 231).

A partir da figura da inversão podemos perceber as relações entre identidade e alteridade, pois se o *outro* é o inverso de *a*, é impossível falar do *outro* sem elaborar uma definição de *a* (o *eu*).

Uma segunda estratégia é a da comparação, que “estabelece semelhanças e diferenças entre “além” e “aquém”, esboçando classificações” (HARTOG, 1999, p. 240). Ao contrário da inversão que só abre espaço para a demarcação das diferenças, a comparação também leva em conta as semelhanças. O diferente se tornará um critério de classificação. Assim, as comparações classificatórias irão marcar as semelhanças, enquanto as diferenças serão tratadas como desvios (HARTOG, 1999, p. 240). Por vezes, os narradores utilizaram-se de analogias para expressar a comparação: “*a* é para *b* como *c* é para *d*” (HARTOG, 1999, p. 245). Sendo que o leitor precisa compreender ao menos dois termos para entender o paralelo estabelecido. A comparação é, por conseguinte, uma estratégia que “filtra o outro no mesmo” (HARTOG, 1999, p. 245).

Isto posto, resta-nos agora pensar como esses conceitos de identidade e alteridade, “modos de ver” e estratégias de construção do *outro* podem ser pensados na concretude dos eventos históricos. A história que iremos contar aqui parte do ponto de vista de um *eu*, o do naturalista bávaro Karl Friedrich Phillip von Martius (1794-1868). Iremos explorar a perspectiva desse homem de ciência do século XIX a respeito das práticas de cura, remédios e doenças dos povos indígenas brasileiros, os *outros* em nossa narrativa. Martius esteve no Brasil entre os anos de 1817 e 1820 – em 2017 comemora-se o bicentenário da viagem - acompanhado de seu conterrâneo e também naturalista Johann Baptist von Spix (1781-1826). Os dois percorreram grande parte do território brasileiro⁴ em uma expedição científica organizada pela Real Academia de Ciências de Munique. Foram incumbidos de observar a nossa fauna e flora, o clima, os mares e os rios, bem como todos os aspectos que diziam respeito aos homens que habitavam estas terras (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 8-10).

⁴ Spix e Martius percorreram juntos as províncias do Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Piauí, Maranhão e Grão-Pará. Nesta última, navegaram pelo rio Amazonas e depois seguiram caminhos distintos. Spix percorreu os rios Negro e Solimões e Martius seguiu o rio Japurá até a cordilheira dos Andes. Eles se reencontraram em Manaus, de lá foram juntos até Belém, de onde regressaram à Europa (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III).

Após a viagem, dedicaram-se ao relato da experiência e ao estudo de assuntos diversos relacionados ao país: botânica, medicina, línguas indígenas, entre outros⁵. O contato e a observação dos nativos brasileiros resultaram na publicação – no ano de 1844, em língua alemã, na cidade de Munique – da obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, de autoria de Martius. No livro *Viagem pelo Brasil*, o naturalista já havia relatado várias características da vida desses povos, como suas guerras, rituais, organização social, modo de vida, habitação, caça e pesca, casamentos, nascimentos, etc. Em *Natureza...*, no entanto, Martius volta seu olhar para as moléstias que acometiam esses indivíduos, a forma como compreendiam a saúde e a doença, as práticas de cura e os remédios adotadas pelo pajé, o “médico” dos índios.

A obra foi escrita após a viagem ao Brasil e sua organização textual apresenta um caráter de manual, ou relato científico, no qual os tópicos são divididos por temas. Para citar alguns: “aspecto geral da constituição física do índio brasileiro”, “doenças”, “propagação das doenças nas várias regiões do país”, “medicamentos do reino vegetal”, “tratamento geral e assistência”, entre outros. Assim, o viajante descreve, a partir da experiência de campo que viveu no Brasil, determinadas temáticas que considera importantes e com as quais se deparou ao longo do percurso da viagem, sem, no entanto, utilizar o deslocamento geográfico como fio condutor da narrativa. Diferente da obra *Viagem pelo Brasil* na qual os capítulos do livro são divididos por regiões visitadas, por exemplo, “Passeios pelos arredores do Rio de Janeiro”, “viagem de Vila-Rica à aldeia dos Índios Coroados na margem do rio Xipotó” e “Viagem, por mar, de São-Luiz a Santa-Maria-de-Belém, capital da província do Grão-Pará” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III). Esta obra apresenta uma narrativa que está mais próxima de um diário de viagem, ao passo que, o mesmo não acontece em *Natureza....*

⁵ No relato *Viagem pelo Brasil* Spix e Martius abordam diversos aspectos da vida dos índios como organização social, alimentação, guerras casamentos, rituais, caça, pesca, etc. Martius escreveu três obras sobre as plantas medicinais brasileiras, são elas: *Nova Genera et Species Plantarum*, *Historia Naturalis Palmarum* e *Flora Brasiliense*. Também dedicou-se ao estudo da organização social em que viviam os índios em *O Estado de Direito entre os autóctones do Brasil* e propôs uma reflexão sobre *O passado e o futuro do homem americano*. Escreveu ainda uma ficção baseada na sua experiência entre os índios do Brasil cujo título é *Frei Apollonio*, mas que só foi publicada após a sua morte. Finalmente, escreveu um tratado sobre a história do Brasil enviado para um concurso do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, no qual debateu a formação do país em torno da ideia das três raças (índios, negros e portugueses), chamado *Como se deve escrever a história do Brasil*.

Entendemos, porém, que as duas podem ser consideradas “literatura de viagem” haja vista que,

A condição *sine qua non* para que um texto seja considerado literatura de viagem é o deslocamento físico do autor pelo espaço geográfico, por tempo determinado, e a transformação do observado e do vivido em narrativa. Mas essa premissa não esgota a abrangência do gênero. Sua história revela inúmeras formas de errância e inúmeros estilos de descrições. Diferenças que, demarcadas pelas condições históricas e pela dimensão subjetiva dos autores, (...) dificultam em parte qualquer definição muito rigorosa do gênero. Suas manifestações caminham entre a crônica, a epístola, o romance, a poesia, o diário e o relato científico, acrescentado não raramente do correspondente iconográfico (LISBOA, 1997, p. 34).

Logo, como a experiência da viagem foi significativa nas duas obras e em ambos os casos não é possível desprender essa vivência da narrativa construída, as entenderemos como integrantes desse gênero literário, já que tanto em *Natureza...*, quanto em *Viagem...*, são produzidas imagens sobre o *outro*.

Nesta dissertação trabalharemos especificamente com a construção da alteridade por Martius em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, focando particularmente nas suas descrições – ou seja, no “fazer ver” – dos saberes indígenas a respeito das doenças, dos remédios e das práticas de cura. Para isto tentaremos entender como o naturalista explica e avalia a forma como os índios pensam ou produzem conhecimentos sobre as doenças, traduzidos em práticas de cura e remédios e como ele avalia a efetividade destes. Como Martius nomeia esses saberes, como os apresenta para o seu público leitor, como os classifica e hierarquiza, quais as comparações que ele faz entre o saber dos índios e a ciência europeia, quais as semelhanças e diferenças que ele aponta, quais os “desvios” que encontra, e quais as fronteiras que ele define.

Postos estes objetivos, enumeraremos a seguir algumas observações metodológicas importantes:

1. Iremos trabalhar aqui com o viés da alteridade e da identidade, portanto, como exposto, abordaremos um “ponto de vista”, que neste caso é o do naturalista Martius. Entendemos que Martius constrói uma imagem do *outro* – os índios brasileiros – para seus pares, seus leitores, ao falar sobre as doenças, os remédios e as práticas de cura desses povos. Simultaneamente, ao fazê-lo também afirma uma identidade.

2. Entendemos que o olhar de Martius para os índios é um “olhar direcionado”, ou seja, a descrição que ele produz sobre a alteridade perpassa por um “modo de ver”, que, por sua vez, foi aprendido pelo naturalista por meio de

práticas e interações sociais desenvolvidas ao longo da sua vida nos grupos, ou *coletivos*, nos quais ele estava inserido.

3. Já os índios constituíam um *coletivo* muito distinto daquele(s) do(s) qual(is) Martius fazia parte. Por isso, possuíam uma lógica diferente para compreender a saúde e a doença. No entanto, em razão da limitação de fontes documentais, só teremos condições de acessar as práticas dos indígenas brasileiros a partir da perspectiva de Martius, que é carregada de subjetividades, preconceitos e estranhamentos. Por este motivo impõe-se a necessidade de um entendimento mínimo da “atmosfera” que o formou. Seria extremamente enriquecedor se pudéssemos apresentar aqui a perspectiva indígena, porém, não temos suporte documental para tal empreitada. O fato de acessarmos o saber indígena a partir da visão europeia não invalida, contudo, esta investigação, pois o próprio historiador ao olhar para o passado também traz consigo uma série de subjetividades, ainda que se empenhe em alcançar uma pretendida objetividade. Para não cair nas armadilhas de um discurso apaixonado do naturalista, tentaremos, enquanto buscamos compreender o seu “modo de ver”, demarcar a sua historicidade, isto é, a cultura que o constituía.

4. Uma problemática interessante que surgiu ao longo do desenvolvimento da pesquisa que resultou nesta dissertação, foi a da possibilidade de uma reorientação do *estilo de pensamento* ou “modo de ver” de Martius após o contato com outra cultura. Ou seja, será que a interação entre indivíduos de grupos sociais muito distintos, com lógicas igualmente muito distintas de compreensão do mundo natural, desencadearia alguma alteração na “forma de ver” de um desses grupos? A questão é bastante intrigante, mas novamente, as limitações impostas pelo modelo do mestrado não nos possibilitam trabalhá-la neste momento. Esta tarefa exigiria uma maturidade intelectual maior, um aprofundamento na trajetória de Martius e seus escritos, além de um maior volume de fontes documentais. As fontes que iremos explorar não nos permitem sequer compreender como se deu a interação entre Martius e os índios, ou mensurar o impacto dessa interação na carreira do naturalista. Por isso, nosso enfoque não será propriamente no contato entre Martius e os índios, mas sim na “construção” que o bávaro faz do *outro*, o nativo brasileiro, e do seu *saber* com relação às práticas de cura, remédios e doenças.

4. Pensaremos os “indígenas” como um grupo porque estamos propondo uma análise dessa alteridade a partir da perspectiva de Martius, que os enxerga, com

exceção de alguns casos pontuais, como um coletivo. Em seu julgamento sobre os índios, o naturalista percebe a todos eles, independente do povo ou região do país em que estão localizados, como uma “raça”, a “raça vermelha”. Ainda que explicitamente, por exemplo, algumas doenças que são típicas entre os povos de cada região do Brasil que visitou, ou que eventualmente mencione uma prática de cura específica de determinado povo, ele pensa todos os indígenas como uma “raça” única, condenada à extinção. Da mesma forma, avalia as práticas de cura dessa “raça” de maneira generalizante. Ressaltamos que defendemos a valorização dos povos indígenas em sua diversidade e riqueza cultural, no entanto, se nosso objetivo aqui é mergulhar no “modo de ver” de um naturalista do século XIX sobre os índios, faz-se necessário tentar afastar-nos das concepções de nosso próprio tempo.

5. Como anteriormente citado, iremos priorizar o termo “modo de ver” em detrimento de *estilo de pensamento*, porque não entendemos que os índios possuíssem um *estilo*. A razão disto é que Fleck ao criar o conceito trabalhou com um contexto muito específico da produção de ciência na Europa do século XX. No entanto, tomaremos emprestada a ideia da “percepção direcionada”, que Fleck utiliza para explorar o pensamento nas comunidades científicas, e a aplicaremos tanto ao universo cultural de Martius e dos viajantes naturalistas do século XIX, quanto ao dos povos indígenas do Brasil nesta mesma época. Entendemos que os saberes produzidos pelos índios não eram saberes científicos, porque adotaremos aqui a perspectiva de que a ciência é uma construção do século XIX no mundo ocidental (SHAPIN, 1996).

6. Podemos dizer que Martius e os índios tinham noções distintas do que era doença. No entanto, ao pensar nesse termo nos utilizamos de um conceito que é herdeiro da tradição científica ocidental que vem sendo desenvolvida ao longo de séculos, e à qual Martius estava afiliado no século XIX. Para compreender a fundo o que os índios entendiam como doença seria necessário enveredar pelos caminhos da antropologia, outra tarefa que também exigiria uma maturidade intelectual maior e que deixaremos para oportunidades futuras. O que é possível pensar aqui, porém, é que se a doença para Martius e para os índios eram coisas distintas, porque esses dois grupos tinham lógicas diferentes para compreender o mundo natural, logo, os índios não pensavam sobre a “doença”, mas sobre outra coisa que não temos condições de acessar aqui, haja vista que nós mesmos estamos inseridos em uma lógica científica.

Quando Martius utiliza a palavra “doença” para descrever as práticas e rituais, os remédios e as moléstias que acometiam os índios ele realiza um processo de “tradução” do observado. Ao ter contato com um mundo estranho, cuja lógica de pensamento é diferente da dele, tenta encaixar aquele desconhecido em referências que são partilhadas pelo seu coletivo. Deste modo, ressaltamos que iremos trabalhar aqui com uma “tradução” que Martius faz das doenças, remédios e práticas de cura dos índios. Além disso, é importante, demarcar que a própria natureza científica deste trabalho e a cultura acadêmica na qual ele se insere se aproximam mais dos conceitos de saúde e doença partilhados pelo coletivo de Martius, do que do entendimento dessas mesmas noções pelos índios brasileiros.

Veremos que de maneira geral, em *Natureza...* são realizadas avaliações predominantemente negativas a respeito das práticas de cura indígenas. O autor utiliza termos como “magia”, “feitiçaria”, “obscurantismo” e “superstição” para descrevê-las. No entanto, impressiona-se com a efetividade da ação dos remédios, especialmente os de origem vegetal, no tratamento das doenças, e chega a criticar os médicos portugueses por terem se dedicado pouco ou quase nada ao estudo dos remédios empregados pelos índios, revelando assim um interesse prático na exploração das plantas medicinais:

Antigamente, os portugueses imigrados pouco fizeram neste assunto [verificação sob o método da “matéria médica” dos índios]. Atualmente dominam também no país numerosos preconceitos, em parte infundados, sobre os remédios dos índios; e, se deveria acusar de grande negligência a classe médica local, se, outrora, tivessem ido de Portugal, muitos médicos cientistas, para a colônia brasileira. É de admirar que o número deles, no fim do século passado, fosse muito pequeno. Asseveram-nos que no ano de 1799, em todo o país, clinicavam apenas 12 médicos formados. A consequência disto foi ficarem as tradições dos índios quase exclusivamente nas mãos dos barbeiros, dos autodidatas e das mulheres velhas; muitos fatos ainda hoje, esperam as verificações críticas dos médicos cientistas (MARTIUS, 1979, p. 222-223).

Se as práticas indígenas eram mera feitiçaria porque Martius acreditava ser tão importante que os médicos europeus se debruçassem sobre os saberes desses povos? Como ele explica e justifica o fato de povos que considera inferiores e pouco desenvolvidos produzirem saberes que são considerados úteis à medicina ocidental? Nos capítulos que se seguem tentaremos desdobrar essa questão, buscando compreender a construção que Martius faz dos índios e dos seus saberes médicos.

Para realizar esta empreitada dividimos nossa investigação em três etapas. No capítulo 1, denominado “A “atmosfera” de Martius”, iremos abordar as condições históricas que formaram o “modo de ver” do naturalista bávaro. Se pretendemos analisar a construção do *outro* na obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* precisamos, antes de tudo, entender quem é aquele que *fala* sobre esses *outros*, haja vista a relação anteriormente citada entre identidade e alteridade. Qual era a perspectiva que guiava o *olhar* do naturalista? A partir de que *ponto de vista* ele *olhava* para os índios? Que *percepção direcionada* orientou a carreira de Martius? Quem eram os *coletivos* que compartilhavam do mesmo “modo de ver”?

Em seguida, no capítulo 2, “O *olhar* estrangeiro para as doenças dos índios” iremos nos debruçar sobre a fonte principal do trabalho, a fim de compreender que concepções médicas podem ser apreendidas do tratado de Martius, continuando, portanto, nossa tentativa de entender o “modo de ver” desse homem de ciência. Iremos também nos dedicar à forma como o bávaro faz ver os índios a partir dos conceitos e classificações da medicina da época.

Por fim, no capítulo 3, “A construção do *outro*” iremos destacar as estratégias de “tradução” de que o naturalista lança mão para falar sobre o diferente de maneira inteligível aos seus pares, sublinhando especificamente a descrição do pajé e das suas práticas. Analisaremos, finalmente, a *construção* que Martius faz dos índios e do seu “estágio civilizatório” tomando como base o estado das suas artes de curar e os saberes a respeito dos medicamentos.

CAPÍTULO 1

A “atmosfera” de Martius

Este capítulo tem como objetivo desdobrar o ambiente histórico que formou o “modo de ver” do naturalista Karl von Martius. Em uma primeira parte, item 1.1., denominado “Alteridade, Viagens e História Natural”, veremos as impressões de Spix e Martius sobre os índios e a natureza tropical, em seguida, retrocederemos um pouco no tempo até a época dos primeiros cronistas viajantes da América, e exploraremos o *olhar* desses viajantes para a *alteridade* encontrada no Novo Mundo. Seu “modo de ver” era composto pela dicotomia entre sagrado e profano e pela crença em terras inóspitas ou distantes dominadas pelo “maravilhoso”, que por sua vez, se fazia presente nos relatos e histórias fantásticas de monstros e figuras mitológicas, algumas das quais, eram correntes no imaginário europeu desde o Medievo ou a Antiguidade. Abordaremos ainda, brevemente, algumas das variadas construções desses europeus sobre o homem e a natureza americana, ambos vistos, em diferentes momentos e por diferentes viajantes como paradisíacos, infernais, anti-humanos ou monstruosos.

O retorno a esses primeiros cronistas é aqui necessário, porque nosso viajante, Martius, integra um grupo de homens de ciência ilustrados que organizam as suas viagens com objetivos bem distintos dos primeiros, e definem a sua identidade em oposição à daqueles *outros*. O viajante ilustrado é o homem que recusa o “maravilhoso” e defende a precisão descritiva. Desta forma, trabalharemos com a ideia de que os relatos de viagem modernos passaram por uma mudança em seu caráter porque o *ouvir dizer*, predominante entre os primeiros exploradores do Novo Mundo, cedeu lugar para a valorização do sentido da *visão*, presente entre os naturalistas ilustrados (SOUZA, 1993, p. 21-22).

Podemos pensar que essa nova forma de dizer sobre o *outro*, a partir do visto e do vivido, em oposição ao ouvido, se manifestou na importância que a História Natural assumiu nos séculos XVIII e XIX. Veremos, portanto, quais eram os objetos de estudo do naturalista, de que artifícios ele lançava mão para compreender, ordenar e classificar o mundo natural, bem como os ambientes em que trabalhava, haja vista que havia aqueles que dedicavam-se ao estudo no mundo natural de dentro dos seus próprios gabinetes e aqueles que defendiam a necessidade da viagem como uma experiência insubstituível para o conhecimento da natureza.

Nosso enfoque maior será na viagem naturalista, destacaremos seu caráter utilitário, os interesses econômicos dos Estados em patrocinar as viagens, bem como, aspectos do dia-a-dia das expedições, como era o transporte pelo Brasil, como eram coletadas as amostras da natureza que comporiam os museus de história natural e quais as dificuldades que os naturalistas enfrentavam durante suas empreitadas.

Na segunda parte deste primeiro capítulo, cujo título é “Breve história de um viajante naturalista” iremos tratar especificamente da trajetória de Karl von Martius, desde seus estudos na Universidade de Erlangen – onde conheceu naturalistas de renome, como seu companheiro de viagem Spix – até seu envolvimento com a Missão Austríaca, que veio ao Brasil junto a comitiva da Princesa Leopoldina. Veremos os objetivos da viagem de Spix e Martius, as regiões que eles percorreram e os povos indígenas com os quais tiveram contato. Passaremos brevemente por algumas impressões, que os naturalistas registram na obra *Viagem pelo Brasil*, sobre o Pajé e suas práticas de cura, questão que será mais detalhadamente abordada no capítulo 3. Por fim, listaremos algumas das principais obras escritas por Martius e seus respectivos temas, assunto sobre o qual não iremos nos aprofundar, mas que nos permite ter uma ideia das temáticas que constituíram a produção bibliográfica do bávaro.

1.1. Alteridade, Viagens e História Natural

O ano era 1818. Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich Philipp von Martius, dois viajantes naturalistas bávaros, embrenhavam-se pela mata fechada em direção à aldeia dos índios Coroados⁶, na província de Minas Gerais. Cerca de um ano antes, em abril de 1817, haviam deixado o Porto de Trieste, região localizada na atual Itália, com o objetivo de desembarcar na porção sul-americana do então Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Enfrentaram três meses de viagem a bordo da fragata *Áustria*, um dos dois navios que compunham a comitiva da Princesa Maria Leopoldina, que vinha ao Brasil conhecer seu esposo, o príncipe D. Pedro. Desembarcaram no Rio de Janeiro, conheceram a cidade e seus arredores, depois

⁶ Segundo Spix e Martius, esses índios chamados Coroados pelos portugueses, constituíam um conjunto de povos cujos nomes os últimos não tinham conhecimento. Nomeavam-lhes Coroados porque esses povos tinham o costume de raspar a cabeça, deixando apenas uma “coroa” de cabelo em volta das têmporas (SPIX; MARTIUS, 1939, I, p. 182).

passaram por diversas localidades em São Paulo, e de lá rumaram para Vila Rica⁷, em Minas Gerais (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 95-360).

Era nas proximidades desta cidade que estava localizada a aldeia indígenas dos Coroados. Nossos personagens já haviam visto alguns nativos em São Paulo e no Rio de Janeiro, no entanto, ainda ansiavam por encontrá-los, no local que consideravam, seu “habitat natural”, a floresta (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 173-174, 182-183, 196-199, 257-258, 279, 320-322). No Rio, o primeiro nativo que conheceram foi um menino botocudo que vivia na casa do Barão von Langsdorff⁸, então cônsul-geral da Rússia no Rio de Janeiro e ávido estudioso de história natural. Segundo os próprios naturalistas contam no relato da viagem ao Brasil⁹, o conde da Barca¹⁰, que fora ministro de Estado de Portugal, a pedido do antropólogo alemão Johann Friedrich Blumenbach¹¹, solicitou um crânio de índio ao comandante do distrito dos indígenas em Minas Gerais, para fins de estudo. Não conseguindo o referido crânio, o comandante enviou dois índios vivos, um dos quais foi para a casa de Langsdorff, onde serviu “não somente como peça viva de gabinete, porém, igualmente, como coletor de curiosidades naturais” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 95). O menino botocudo foi, porém, uma exceção, já que como nossos personagens constataram, dentre a população carioca “quasi não se vêem indígenas americanos” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 95).

Em São Paulo, por sua vez, visitaram a Missão dos índios da Aldeia da Escada, uma “pequena vila três milhas ao sul de Jacareí, situada não distante de um velho Hospício de Carmelitas antigamente populoso, hoje deserto, no sopé de uma montanha de gneiss e à margem do Paraíba” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 199). Lá

⁷ Em 1823 Vila Rica passou a se chamar Ouro Preto. Foi capital de Minas Gerais até 1897, quando foi inaugurada a nova capital, a cidade planejada de Belo Horizonte.

⁸ Georg Heinrich von Langsdorff (1774-1852) “formado em medicina e ciências naturais pela Universidade de Göttingen, conheceu as costas brasileiras em uma viagem de circunavegação, sob o comando do capitão Krusenstern, no final de 1803. Fascinado com a natureza tropical, retorna em 1813 ao Brasil, na qualidade de cônsul-geral da Rússia. Durante sua permanência de sete anos na capital do país, recebeu numerosos naturalistas, estimulando a troca de conhecimentos e orientando expedições. Muitos sábios itinerantes beneficiaram-se com sua presença, até mesmo Spix e Martius” (LISBOA, 1997, p. 30).

⁹ O relato da viagem de Spix e Martius recebeu o título original de *Reise in Brasilien (Viagem pelo Brasil)*. É composto de três tomos, que foram publicados respectivamente em 1823, 1828 e 1831. Além disso, conta ainda com um atlas da viagem.

¹⁰ Provavelmente Spix e Martius referiram-se a Antônio de Araújo de Azevedo (1754-1817), 1º Conde da Barca.

¹¹ Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) foi um “antropólogo e anatomista craniano” – “professor de A. v. Humboldt, M. Wied-Neuwied e H. v. Langsdorff” e “um incentivador de excursões para além-mar cujas pesquisas dependiam diretamente das novidades do mundo exterior levadas a Europa” (LISBOA, 1997, p. 37).

havia 70 paroquianos que “não são restos de uma só nação, porém a mistura de diversas que existiam nesta região antes dos portugueses” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 195-196). Esses índios falavam uma língua singular, que parecia, segundo Spix e Martius, uma mistura do Guarani com outros diversos idiomas. Não preservavam os hábitos e costumes de seus povos e tinham as feições e as características físicas alteradas pelos maus tratos de fazendeiros (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 196). Tudo isto, tornava difícil a missão de identificar a que “tribo” haviam pertencido no passado estes “restos dos primitivos indígenas” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 196). Notamos que eles nem sequer são considerados propriamente “indígenas”, são colocados, na descrição dos naturalistas, em uma espécie de limbo, estando em algum lugar entre a selvageria e a civilização.

O menino botocudo e os índios missioneiros não eram os indígenas que os naturalistas desejavam encontrar, pois, além de estarem fora do ambiente que lhes era característico, na visão dos bávaros, ainda encontravam-se distantes de seus costumes, hábitos e formas de organização social. A curiosidade sobre o nativo, o habitante das matas, permaneceu entre os bávaros até 1818, quando voltamos ao nosso cenário inicial. Haviam partido de Vila Rica e no caminho para a aldeia dos índios Coroados depararam-se com algumas ingratas surpresas.

(...) Muito mais penosa viagem foi a do dia subsequente; mal havíamos cortado o vale alagadiço, achámo-nos diante da espessura de certa mata, na qual parecia nunca haver penetrado sol. (...) A picada era tão estreita, que a custo passava uma mula atrás da outra; tétrica como o inferno de Dante fechava-se a mata, e cada vez se estreitava e mais íngreme se tornava a vereda, pelos labirínticos meandros, até ao profundo abismo, por onde correm águas tumultuosas de riachos, e, ora aqui, ora alí, jazem blocos de rocha, que se soltaram. Ao horror, que esta solidão infundia na alma, acrescentava-se ainda a aflitiva perspectiva de um ataque de animais ferozes ou de índios malévolos, que a nossa imaginação figurava em pavorosos quadros, com os mais lúgubres pressentimentos (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 333).

Tudo nesta natureza tropical que os naturalistas contaram parece ser caótico e assustador. Por meio dos adjetivos vão construindo a imagem de um “mundo que se conta”: os meandros são “labirínticos”, as águas correm “tumultuosas” em “abismos profundos”, os caminhos são “tétricos” como o inferno de Dante, na *Divina Comédia*. Nessa obra do século XIV, o personagem principal, cujo nome é o mesmo do autor, Dante Alighiere, passa por três ambientes que permeavam o imaginário cristão: o inferno, o purgatório e o paraíso. São também esses os títulos de cada um dos três tomos da obra. Em forma de poesia, o autor constrói alegorias desses três

universos. Assim que deixa a vida, Dante adentra em uma selva escura, logo no primeiro tomo do livro, *Inferno*.

Da nossa vida, em meio da jornada,
Achei-me numa selva tenebrosa,
Tendo perdido a verdadeira estrada

Dizer qual era é cousa tão penosa,
Desta brava espessura a asperidade,
Que a memória a relembra inda cuidosa.

Na morte há pouco mais de acerbidade;
Mas para o bem narrar lá deparado
De outras cousas que vi, direi verdade.

Contar não posso como tinha entrado;
Tanto o sono os sentidos me tomara,
Quando hei o bom caminho abandonado.

(ALIGHIERI, 1947, p. 16).

Assim, ao adentrar na selva, Dante abandonou o “bom caminho”, perdendo-se da “verdadeira estrada”. A comparação entre a mata brasileira e o inferno de Dante, atribui à natureza tropical – por meio de uma referência presente no imaginário compartilhado dos europeus – uma conotação negativa. Spix e Martius “fazem ver” um ambiente infernal, e eles próprios, como o personagem da *Divina Comédia*, experimentaram o “horror” que a “selva tenebrosa” lhes infundia. O alívio só chegou quando os naturalistas finalmente conseguiram deixar a mata escura.

Indizível foi, portanto, o nosso alívio, quando chegámos, finalmente, ao outro lado da serra de São Geraldo, e vimos luzirem cada vez mais claros os vislumbres do dia. Depois de havermos vencido parte do caminho abrupto, que vai descendo como um rêgo, avistámos extensíssima mataria, limitada a sudoeste pela serra da Onça, igualmente coberta de mato. Apenas havíamos descido à vasta planície do vale entre ambas estas serras, composta em grande parte de gneiss, e tendo dóis mil e quinhentos pés de altitude, fomos tomados de surpresa, na estreita picada, por dois vultos humanos (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 333).

O que os viajantes viram a seguir parece ter sido uma recompensa pelos horrores a pouco vividos.

Estavam ambos nús e sôbre as costas caia-lhes o cabelo sôlto, negro como carvão. Eles esgueiravam-se vagarosos a passos curtos, o pescoço encolhido, virando os olhos ora para a direita ora para a esquerda; o homem ia à frente, levava arco e flecha na mão esquerda, e sôbre o hombro pendia-lhe, ainda um feixe de flechas. A mulher, com a criança mais velha, seguia atrás e trazia às costas uma cesta de folhas de palmeira trançada, que era segura por uma tira amarrada à testa, contendo os utensílios domésticos e os gêneros: - milho, mandioca, batatas, uma vasilha de barro, etc. Em cima de tudo estava sentada uma criancinha, de alguns meses de idade mais ou menos, que se agarrava com os bracinhos ao pescoço da mãe. Logo que nos avistaram, escapuliram rápidos pelo mato, desaparecendo de nossa vista (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 333-334).

O encontro entre a expedição dos naturalistas e a família de índios é, portanto, a primeira imagem que eles tiveram do índio nas matas, sendo que ao descreverem esse momento, reconstruíram a situação vivida, permitindo com que os leitores do relato também “vissem” através dos seus olhos. O índio “selvagem” que tanto ansiavam encontrar era aquele que vivia nas selvas “infernais”. À medida que os viajantes avançaram para o interior do Brasil encontraram cada vez mais povos indígenas e embrenharam-se mais profundamente nos caminhos “tenebrosos” do que acreditavam ser um mundo “não-civilizado”.

Spix e Martius não foram, porém, os primeiros europeus a terem contato com o homem americano. Desde a chegada de Colombo ao continente, numerosos relatos desse *outro* passaram a circular no Velho Mundo. Era a partir desses relatos que os povos da Europa podiam “ver” o novo continente e seus habitantes. As impressões eram, no entanto, variadas, e as visões sobre aquelas terras, por vezes alternaram-se, ao longo do tempo, entre o inferno e o paraíso. O mesmo se dava com os nativos, que eram ora bons, ora maus selvagens. Martius, assim como os membros do seu coletivo, também “viu” pelos olhos de outros viajantes que realizaram aventuras ultramarinas bem antes dele. Por isso, iremos voltar um pouco no tempo, a fim de explorar, ainda que não exaustivamente, as imagens do Novo Mundo e dos índios do Brasil no imaginário europeu.

Os primeiros europeus a chegarem ao continente americano eram homens ainda impregnados pelo pensamento medieval, já que a transição do medievo para a modernidade aconteceu de forma lenta e gradual. Viviam sob um “estado de religiosidade” que lhes sujeitavam a “descontinuidades e rupturas que tornam variáveis os ritmos do tempo e diferenciados os espaços nos quais se sucedem o sagrado e o profano” (BAUMANN, 1992, p. 59). O “modo de ver” desses homens perpassava, portanto, pela ideia de um “cosmos’ sacralizado” (BAUMANN, 1992, p. 59). Enxergavam o mundo a partir da dicotomia entre o infernal e o paradisíaco, sendo que aquilo que não estava inserido no quadro do sagrado era relegado à condição de “profano” (BAUMANN, 1992, p. 59).

Esses homens entendiam o planeta Terra como criação divina, na qual, segundo, a “tradição judaico-cristã, o Paraíso teria sido preservado do Dilúvio por ser um lugar alto e inatingível” (BUMANN, 1992, p. 60). Logo, havia entre eles a crença na existência de um Paraíso Terrestre localizado, provavelmente, em alguma das regiões do planeta até então inexploradas. À essa ideia somava-se ainda, no

pensamento da época anterior aos primeiros descobrimentos, uma cosmologia do mundo que remontava à Aristóteles. Em *Meteorológica*, ele defende que “a Terra era dividida em cinco zonas climáticas latitudinais – duas glaciais, próximas aos polos, duas temperadas, e uma zona média tórrida, situada no equador, tão quente e sáfara que não possuía nem águas nem pastagens” (PAPAVEIRO; TEIXEIRA, 2001, p. 1018). Desta forma, as únicas regiões do planeta habitáveis seriam as duas zonas temperadas, que por sua vez, estariam separadas pela zona tórrida. Seria, por conseguinte, inviável que um homem viajasse da zona temperada do norte para a zona temperada do sul, já que muito provavelmente não sobreviveria à passagem pelos trópicos (PAPAVEIRO; TEIXEIRA, 2001, p. 1018).

O desconhecimento de *outras* áreas do mundo era causa de grande curiosidade e alimentava a construção de um imaginário sobre as regiões estranhas ao europeu. A existência ou não de vida no hemisfério sul, por exemplo, foi uma das questões que fez parte desse debate. Santo Agostinho acreditava ser impossível a existência de homens ou animais na porção sul do planeta, pois não havia nas Escrituras nenhum tipo de referência à descendentes de Adão que lá habitassem (PAPAVEIRO; TEIXEIRA, 2001, p. 1018).

Para santo Agostinho, se todos os povos da terra descendiam de Adão, através dos filhos de Noé; se todas as raças provinham de Babel; se os apóstolos foram enviados a pregar a palavra de Deus a todos os povos sem exceção (povos simbolizados pelas espécies de animais salvas na arca de Noé); se não há no Novo Testamento notícia alguma de que os apóstolos tenham ido pregar para os antípodas; se o Mar Oceano (o Atlântico) é impossível de ser navegado; se qualquer ser material é literalmente incinerado ao passar pela zona tórrida do globo; então só se pode chegar a uma única conclusão verdadeira: não pode haver seres humanos no lado oposto da Terra (supondo-se, obviamente, que a Terra tenha um lado oposto!) (PAPAVEIRO; TEIXEIRA, 2001, p. 1018).

Como vemos no trecho acima, nessa cosmologia “as geografias do terrestre e do sagrado se confundem” (BAUMANN, 1992, p. 64). No imaginário do Velho Mundo, os elementos cristãos fundiram-se com histórias fantásticas que, em muitos casos, tinham origem na Antiguidade. Como por exemplo, a existência das colunas ou pilares de Hércules, que, criadas por um semideus, seriam “inscrições topográficas que representavam o limite do mundo conhecido e um símbolo da proibição divina diante da insensata curiosidade humana” (GUICCI, 1992, p. 23), sendo que para além desses pilares estaria o mar tenebroso (GUICCI, 1992, p. 23). Os seres monstruosos das histórias clássicas, como a *Odisséia*, eram abundantes nas representações iconográficas e cartográficas dos séculos XV e XVI (BAUMANN,

1992, p. 64-65). Sereias, gigantes, cinocéfalos¹² eram algumas das monstruosidades que os europeus acreditavam existir nos mares escuros e nas terras longínquas (BAUMANN, 1992, p. 65).

As histórias de exploradores como Montecorvino, Pian del Carpine e Marco Polo¹³, que viajaram pelo o continente asiático e a região do Oceano Índico entre os séculos XIII e XIV (SOUZA, 1993, p. 21), estavam ainda muito presentes no imaginário coletivo da época da transição para a modernidade. Nesses relatos havia uma fusão entre o real e o fantasioso. Assim, influenciados pelo “modo de ver” desses viajantes medievais, cujas viagens mantiveram-se vivas por meio da tradição oral, as primeiras histórias sobre o Novo Mundo falavam de um universo do “maravilhoso” (GUICCI, 1992). Conforme os exploradores chegavam a novas regiões do planeta, maravilhas como o Reino do Preste João – lendário reino de um soberano cristão do ocidente no qual coexistiam paisagens paradisíacas e seres monstruosos –, o Jardim dos Pomos de Ouro – mito grego que dizia existir um jardim habitado por ninfas onde haviam frutos feitos de ouro – ou o já citado Paraíso Terrestre, foram gradativamente sendo deslocadas geograficamente e encontraram no continente americano “a sua última fronteira” (SOUZA, 1993, p. 27).

As histórias sobre o maravilhoso presente nas terras distantes foram peças-chave na construção de um *olhar* para a alteridade que os viajantes do Velho Mundo encontraram na América, pois,

os olhos europeus procuravam a confirmação do que já sabiam, relutantes ante o reconhecimento do outro. Numa época em que *ouvir* valia mais do que *ver*, os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*; tudo quanto se via era filtrado pelos relatos de viagens fantásticas, de terras longínquas, de homens monstruosos que habitavam os confins do mundo conhecido (SOUZA, 1993, p. 21-22).

Desta forma, quando Jean de Lery, missionário francês que esteve no Brasil em 1556, deparou-se com um lagarto do Novo Mundo, que para ele era um animal muito distinto daqueles lagartos que já havia visto nas suas terras, descreveu a diferença a partir do *olhar* que buscava monstruosidades.

[...] De repente, a trinta passos de distância, à direita, vimos na encosta da montanha um enorme lagarto maior do que um homem e com um comprimento de seis a sete pés. Parecia revestido de escamas esbranquiçadas, ásperas e escabrosas como cascas de ostras; ergueu uma

¹² Ser com cabeça de cachorro e corpo de homem.

¹³ Montecorvino (1247-1328) percorreu os territórios onde hoje estão localizados Armênia, Pérsia, Oriente Médio, China e Índia. Pian del Carpine (1182?-1252) viajou para Ásia onde entrou no Império Mongol do Grande Khan. Por fim, Marco Polo (1254-1324) realizou a rota da seda, rota de comércio que interligava o Extremo Oriente e a Europa.

pata dianteira e com a cabeça levantada e os olhos cintilantes encarou-nos fixamente. Como nenhum de nós trazia arcabuz ou pistola, mas somente espadas e arcos e flechas na mão, armas inúteis contra animal tão bem armado, ficamos quedos e imóveis, pois temíamos que, fugindo, o bruto viesse contra nós e nos devorasse. O monstruoso e medonho lagarto, abrindo a boca por causa do grande calor que fazia e soprando tão fortemente que o ouvíamos muito bem, contemplou-nos durante um quarto de hora; voltou-se depois, de repente, e fugiu morro acima fazendo maior barulho nas folhas e ramos varejados do que um veado correndo na floresta. O susto nos tirou a lembrança de persegui-lo e, louvando a Deus por ter-nos livrado do perigo, prosseguimos no passeio (LERY, 1980, p. 140).

O *olhar* de Lery é, pois, um *olhar direcionado*. Diferentes *olhares* produziram, no entanto, interpretações diversas do Novo Mundo – que, por sinal, só é “novo” do ponto de vista do europeu. Laura de Melo e Souza argumenta que tanto a natureza, quanto o homem americano passaram por fases de edenização e demonização por parte dos colonizadores. No entanto, segundo a historiadora, teria havido uma predominância do edênico no que diz respeito à visão sobre o mundo natural, enquanto, o indígena teria sido, na maior parte das interpretações, visto como demônio (SOUZA, 1993, p. 32-85).

Ao enxergar o Novo Mundo como paraíso, o europeu, a exemplo do que Lery fez com o lagarto, buscava compreender aquele diferente a partir das referências que possuía. Deste modo, Lery só vê o lagarto brasileiro como monstruosidade porque estava inserido em um “modo de ver” tomado pela ideia do “maravilhoso”. Assim, pelos mesmos motivos, muitos viajantes entenderam a América como o Éden porque acreditavam na existência do Paraíso Terrestre.

Ação divina, o descobrimento do Brasil desvendou aos portugueses a natureza paradisíaca que tantos aproximariam do Paraíso Terrestre: buscavam, assim, no acervo imaginário, os elementos de identificação da nova terra. Associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso Terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida. A presença divina fazia-se sentir também na natureza; esta, elevada à esfera divina, mais uma vez reiterava a presença de Deus no universo (SOUZA, 1993, p. 35).

Colombo, contradizendo a ideia das zonas “tórridas”, “chegado à altura da ‘província’ do Pária¹⁴ se imagina à porta do Paraíso Terrestre” (HOLANDA, 1994, p. 158). Caminha, por sua vez, o primeiro cronista do Brasil, ao descrever as novas terras, limita-se a descrição dos seus potenciais usos, sendo menos afeito aos relatos do fantástico (CAMINHA, 1500). Holanda argumenta que essa é uma

¹⁴ Localizada na atual Venezuela.

característica da literatura de viagem portuguesa, que se diferenciava, nesse sentido, da espanhola (HOLANDA, 1996, p. 1-15).

Apesar de defender um domínio da visão edenizadora, Souza argumenta que, mesmo nas crônicas dos viajantes que enxergavam o Novo Mundo como um Paraíso, havia o relato de alguns aspectos que eles consideravam negativos, portanto, “não é de admirar que Céu e Inferno se misturassem (...) nas crônicas sobre a América, e que o mais edenizador dos autores se visse também às voltas com a detração” (SOUZA, 1993, p. 44). Além disso, houve ainda aqueles que entenderam o continente como um lugar infernal. Em meados do século XVII, os naturalistas Buffon (1707-1788) e De Pauw (1739-1799) defenderam a ideia de que América era um continente inferior, decadente e povoado por seres degenerados. Esses dois autores tiveram grande influência nos escritos de Martius, e iremos explorar suas ideias mais detalhadamente no capítulo 3.

Quanto à visão europeia sobre os índios, Souza defende a predominância da demonização. Segundo a autora pode-se dizer esquematicamente que os nativos americanos foram *vistos* de três maneiras distintas, mas que eventualmente podiam se fundir. Eram elas: como “outra humanidade”, como “animalidade” e como “demônios” (SOUZA, 1993, p. 56). Podemos dizer que a primeira reação do europeu ao deparar-se com o indígena foi de tamanho estranhamento que chegou a duvidar que eles fossem tão humanos quanto os homens do velho mundo (SOUZA, 1993, p. 56). Laplantine afirma que “o critério essencial para saber se convém atribuir-lhes um estatuto humano é, nessa época, religioso: O selvagem tem uma alma? O pecado original também lhes diz respeito?” (LAPLANTINE, 2003, p. 25). Por isso, Caminha, na primeira carta sobre o Brasil já sublinha quanto aos habitantes dessas terras que eram “gente de tal inocência que, se homem os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles, segundo parece, não têm, nem entendem em nenhuma crença” (CAMINHA, 1500). Alguns aspectos da vida dos indígenas foram utilizados, em diferentes momentos e por diferentes viajantes, para destacar a anti-humanidade¹⁵ dos índios. Eram eles: a antropofagia¹⁶

¹⁵ Para maiores detalhes ver: SOUZA, Laura de Melo e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

¹⁶ Ritual praticado entre alguns povos indígenas, como os Tupis, que consistia em comer a carne dos inimigos por vingança. Segundo Cunha “é ao matar um inimigo, de preferência com um golpe de tacape, no terreiro da aldeia, que o guerreiro recebe novos nomes, ganha prestígio político, acede ao casamento e até a uma imortalidade imediata. Todos, homens, mulheres, velhas e crianças, além de

presente em alguns povos, os “vícios da carne” – incesto, poligamia e concubinatos –, a nudez, a preguiça, a cobiça e o paganismo (SOUZA, 1993, p. 32-63). Notamos que todos eram considerados atos condenáveis e pecaminosos na cultura cristã ocidental, logo, o europeu, inserido naquele “modo de ver” delimitou fronteiras entre o mundo civilizado, espaço em que buscava-se a santidade, e o mundo selvagem, dominado pelos vícios.

Não podemos, no entanto, desprezar a complexidade desse processo de descobrimento do *outro* e a diversidade de visões e interpretações que foram produzidas sobre os povos da América. De acordo com Souza, a ideia do indígena como animal ou fera esteve muito presente nos escritos de jesuítas como Manuel da Nóbrega (1517-1570) e José de Anchieta (1534-1597). Consideravam-nos “cães em se comerem e matarem, e são porcos nos vícios e na maneira de se tratarem” (NÓBREGA apud SOUZA, 1993, p. 64). Na direção oposta, no entanto, os franceses Thevet e Lery não compartilhavam dessa visão animalesca do índio. Segundo o último, “a selvageria não impede estas nações de considerarem bem “tudo o que se diz a eles com sensatez” [, e] ao contrário do que se pensava na Europa, (...) não tinham o corpo “nem monstruoso nem prodigioso” em relação ao dos europeus” (SOUZA, 1993, p. 67).

Por fim, havia também a visão do índio como demônio. Nos relatos do jesuíta frei Vicente de Salvador (1564-1636), por exemplo, o religioso dizia que o Diabo havia se instalado no Novo Mundo e seus habitantes eram “traça do inferno” (SOUZA, 1993, p. 67-68). Ou seja,

Induzidos ao erro pelo Maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o Diabo através de seus ministros, os pajés, [que eram segundo Lery] “pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo para receber seus vizinhos”. Ao descrever uma cerimônia indígena – e com a qual confessa ter ficado encantado – Lery a relaciona àquilo que mais assombrava o imaginário das populações europeias seiscentistas: o sabbat das feiticeiras (SOUZA, 1993, p. 70).

Mais uma vez, o europeu buscou enquadrar os rituais dos indígenas, que para eles eram tão estranhos, nas raias do conhecido, associando aquelas cerimônias aos atos de feitiçaria que tinham visto ou ouvido falar.

Como podemos perceber, a partir desta breve explanação, o contato do europeu com o indígena produziu inúmeras formas de *construção do outro* que, por

aliados de outras aldeias, devem comer a carne do morto. Uma única exceção a esta regra: o matador não come sua vítima” (CUNHA, 1990, p. 100).

sua vez, constituem uma complexa rede de interpretações, sobre as quais não temos a pretensão de nos aprofundar. No entanto, é necessário ressaltar que, assim como os relatos dos viajantes medievais tiveram grande influência na visão dos viajantes do “maravilhoso”, também estes últimos influenciaram o “modo de ver” dos ilustrados viajantes naturalistas dos séculos XVIII e XIX – grupo em que nosso personagem principal estava inserido – ainda que essa influência se desse em um sentido de negação ou oposição.

Na introdução de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, nossa fonte principal, publicada pela primeira vez em 1844, Martius inicia o livro mencionando que muitos viajantes já haviam descrito “a constituição física dos ameríndios, [e] as doenças que lhes são inerentes” (MARTIUS, 1979, p. 1). Apesar disso, justificando a importância da obra que havia escrito, argumenta: “esse assunto, até hoje, ainda não foi esgotado” (MARTIUS, 1979, p. 1). Tal fenômeno tinha razão de ser, porque, segundo o bávaro, havia muitas “informações inexatas” que se mantinham “desde o descobrimento do Novo Mundo” (MARTIUS, 1979, p. 1).

Pairava no espírito da época, e interessava, ao descobridor de então, descrever muita coisa referente à constituição física dos habitantes do continente descoberto, como extravagante, maravilhosa e destoando dos tipos da organização humana, conhecidos naquele tempo. Acresce, também, que os primeiros historiadores da América, na maioria espanhóis e portugueses, 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 (MARTIUS, 1979, p. 1).

O *olhar* de Martius tem, portanto, a pretensão de não deixar-se dominar pela narrativa do “maravilhoso”, cujas descrições eram “inexatas” e “fantasiosas”. Considera que “a literatura do resto da Europa, também empolgada pelas doutrinas da Idade Média, aceitou, com satisfação e sem exame crítico, essas descrições unilaterais ou errôneas, de modo que, devido a isso, ficaram, em sua maioria, perpetuadas até hoje” (MARTIUS, 1979, p. 1).

A crítica de Martius aos relatos dos primeiros cronistas é reveladora de um processo de transformação do *olhar para o outro*, que pode ser percebido por meio da mudança do caráter da literatura de viagem. Como vimos, na Idade Média e na transição para o mundo moderno, a relutância no reconhecimento do *outro* produziu narrativas de viagem nas quais “os olhos enxergavam primeiro o que se *ouvira dizer*” (SOUZA, 1993, p. 23). Nas narrativas modernas, no entanto, houve uma “reorquestração dos sentidos”. O *olhar* curioso prevaleceu, e o *ouvir dizer* cedeu lugar a uma *primazia do ver* (SOUZA, 1993, p. 23). Desta forma, inicia-se um

processo de “substituição definitiva da narrativa fantástica por outra que enfatizava cada vez mais a precisão descritiva, havendo um aprimoramento discursivo, vinculando o visto e vivido a uma lógica de objetividade e de empirismo” (AGUIAR; RODRIGUES; SILVA, 2013, p. 10).

Assim, quando Martius defende a necessidade de realizar investigações acerca das doenças e da constituição física dos indígenas brasileiros, ainda que os primeiros cronistas da América já tivessem produzido muito sobre o assunto, é porque ele não considera essas produções iniciais como válidas. Isto é sintomático do momento histórico em que o naturalista viveu. Nascido na última década do século XVIII, o seu “modo de ver” estava ainda muito ligado ao *olhar* da ilustração. O Século das Luzes instaurou uma “nova ética (...) segundo a qual os homens poderiam aspirar à liberdade e à realização de sua felicidade na terra” (DIAS, 2005, p. 40-41). Esse novo “modo de ver” desencadeou “um vigoroso impulso ao estudo das ciências” (DIAS, 2005, p. 40-41).

Os homens, como lembra Carl Becker em seu livro sobre a cidade divina do século XVIII, passaram a tentar edificar o paraíso celeste no mundo de todo dia, aliando ao seu otimismo utópico a mentalidade pragmática das reformas concretas. Daí o renascimento científico de meados do século XVIII, principalmente no campo das ciências naturais e mecânicas, a exaltação do sábio e do cientista como homem prático e de ação: caberia a eles construir a felicidade dos homens com inventos e descobertas úteis ao bem estar e à saúde e ao proveito da sociedade (DIAS, 2005, p. 40-41).

Os naturalistas dessa época tinham, portanto, o propósito de produzir conhecimentos úteis a partir da observação do mundo natural, haja vista que a história natural constituía “um modelo de conhecimento exercido a partir do sentido da visão” (BELLUZZO, 1994, p. 9). Ao contrário dos primeiros viajantes que chegaram ao Novo Mundo, as expedições dos naturalistas dos séculos XVIII e XIX eram pautadas por um *olhar direcionado* que buscava um controle do mundo natural a partir dos métodos da ciência. Identificar, classificar, nomear, descrever, hierarquizar, catalogar eram ações que compunham o *fazer* desses homens de ciência. Cabia a eles “recolher plantas, animais, fósseis, minerais e enviarem para os países de origem” (RAMINELLI, 1998, p. 1) além de produzirem relatos, descrições e imagens sobre o visto e vivido nas terras desbravadas. A produção de “testemunhos materiais da viagem – narrativas, correspondências, desenhos e exemplares recolhidos da natureza” além da “publicação dos seus resultados em livros e artigos para que circulassem entre as sociedades científicas” (RAMINELLI, 1998, p. 2) eram parte fundamental do trabalho do naturalista, caso contrário a expedição estaria

condenada ao esquecimento (RAMINELLI, 1998, p. 2). Segantini, analisando excertos do verbete “Histoire Naturelle” da *Encyclopédie*¹⁷ explica que os objetos de estudo dos naturalistas abarcavam um universo muito amplo, tudo aquilo que dizia respeito ao mundo natural era considerado digno da atenção deles (SEGANTINI, 2015, p. 30-31).

A *história natural*, em toda a sua extensão, abarcaria todo o universo, já que os astros, o ar e os meteoros fazem parte da natureza como o globo terrestre; também um dos maiores filósofos da antiguidade, Plínio, escreve uma *história natural* com o título de história do mundo, *historia mundi* (DAUBENTON apud SEGANTINI, 2015, p. 30-31).

Ainda segundo os enciclopedistas a história natural se dividia em “ramos”: “Os animais, os vegetais e os minerais constituem as três principais partes da história natural; essas partes são o objeto de várias ciências que derivam da história natural, como os ramos de uma árvore saem do seu tronco” (DAUBENTON apud SEGANTINI, 2015, p. 31). A Botânica e a Zoologia eram consideradas alguns desses “ramos”, no entanto, como é advertido no próprio verbete da *Encyclopédie* essas divisões “nem sempre (...) [eram] exata[s], pois as ciências não são assim tão distintas que não tenham relações entre si; que não se aliem e que se confundam em diversos pontos, seja na generalidade, seja nos detalhes” (DAUBENTON apud SEGANTINI, 2015, p. 31). Não se tratava, portanto, de campos de conhecimento bem definidos e legitimados nos moldes que conhecemos atualmente.

Para tirar o máximo proveito dos possíveis usos dos reinos animal, vegetal e mineral era preciso conhecer as espécies que compunham cada um deles – muitas delas ainda desconhecidas pelo olhar europeu. Por isso, os naturalistas dedicaram-se à tarefa de produzir um grande inventário dos seres do planeta. Esse desejo, “que caracteriza o projeto enciclopédico”, “manifestava-se já nos séculos XV e XVI”, no entanto, somente “a partir do século XVII, com a sistematização da história natural, é que esse inventário ganhará propulsão” (BELLUZZO, 1994, p. 9).

Um evento marcante para a sistematização da história natural, que impactou enormemente o trabalho de naturalistas posteriores, ocorreu em 1735, quando o botânico Carl von Lineu (1707-1778) publicou a obra *Systema Naturae*. Nela, ele

¹⁷ “A “*Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*”, composta por dezessete volumes de textos e 11 volumes com ilustrações publicados entre 1751 e 1772, conformava-se em projeto político e intelectual. Marcou, sobretudo, a intenção em deslocar hierarquias na composição do conhecimento e a “vontade de integrar as artes (as técnicas) e as ciências no corpo de um saber que se quer útil, imediata e geralmente fruível” (SALSANO, 2000, p. 372). Abre-se, portanto, uma fissura entre uma “erudição humanístico-literária e uma “orientação empirista e pragmática” (SALSANO, 2000, p.375)” (SEGANTINI, 2015, p. 29).

propunha uma “taxonomia¹⁸ para a descrição e classificação de todas as espécies vegetais, animais e minerais conhecidas e desconhecidas” (SALLAS, 2013, p. 31). O método de Lineu “baseava-se no exame dos órgãos reprodutivos (pecíolos e estames) das plantas, propondo uma regra de nomenclatura binomial para cada espécie” (SALLAS, 2013, p. 31). Além disso, ele optou pelo uso do latim como língua oficial para as classificações a fim de que estudiosos de diversas nações pudessem compreender o sistema. A publicação da taxonomia de Lineu teve um grande impacto entre os naturalistas devido ao seu caráter simples e universal (SALLAS, 2013, p. 32).

Para termos uma ideia da praticidade da sua classificação,

No final do século XVII um grande botânico francês, Joseph Pitton de Tournefort (1656-1708), usava 50 palavras e uma figura para descrever o gerânio. Para descrever a *Poa bulbosa* de Lineu usava 15 palavras: *Gramen Xerampelinum, miliacea, praetenui, ramosque sparsa canícula, sive Xerampelinum congener, arvense, aestivum, gravem minutíssimo semine*. Naquelas 50 palavras e nestas 15 há menos informação do que contém as duas palavras usadas por Lineu (ROSSI, 2001, p. 338-339).

Isto acontecia porque Lineu defendia que “a observação dos seres da natureza (...) deveria ocorrer pela transformação das qualidades de cada espécie em quantidades” (SALLAS, 2013, p. 32). Por meio dessa operação era possível, além da redução do número de palavras usadas para descrever cada espécie, realizar, fazendo uso da geometria e da matemática, não só “a apreensão de cada figura em sua individualidade” como, “ao mesmo tempo, a comparação com outras espécies” (SALLAS, 2013, p. 32).

Podemos dizer que o trabalho do naturalista incluía a observação e a *tradução* do observado para uma linguagem compartilhada pelos *coletivos* nos quais estava inserido (FLECK, 2010). Cabia “ao olho realizar o primeiro gesto de conhecimento: é preciso ter visto primeiramente o objeto” (BELLUZZO, 1994, p. 17). Esta observação, por sua vez, era *direcionada* pela sistemática da história natural, ou seja, por um processo de matematização da natureza, que, por sua vez, não se tratava de algo natural, mas construído pela cultura europeia iluminista. Em seguida, era necessário nomear o objeto visto, “introduzi-lo na neutra linguagem científica” (BELLUZZO, 1994, p. 17), isto é, na linguagem aceita e compartilhada pelos

¹⁸ “A *sistemática* (ou *taxonomia*) botânica (ou zoológica), que até hoje atribuiu um nome a mais de um milhão de espécies animais e vegetais (e que tem ainda para classificar uma enorme quantidade de espécies de ácaros e de insetos), é justamente a disciplina que se ocupa das classificações, ou seja, ela reúne as várias formas em grupos cada vez mais amplos e abrangentes: raça, espécie, gênero, família, ordem, classe, tipo ou *phylum* e reino” (ROSSI, 2001, p. 337).

membros de um determinado *coletivo*. Como podemos inferir, a história natural teve, portanto, um papel importante na transformação da cultura do *ouvir dizer*, presente entre os primeiros viajantes europeus que vieram para a América, em uma cultura de valorização do sentido da visão, que mencionamos anteriormente.

Maria Odila Leite da Silva Dias, em estudo sobre os letrados brasileiros do século XVIII, demonstra a importância que a história natural assumiu no pensamento ilustrado (DIAS, 2005, p. 39-126). Segundo a autora, os “profetas do movimento científico, os enciclopedistas franceses[,] reivindicavam, nas palavras de Diderot, “um incremento da ciência natural, da anatomia, da química e da física experimental” como um primeiro passo na reforma da sociedade” (DIAS, 2005, p. 41). Esse desejo dos enciclopedistas, ao que indica as análises de Dias, teria penetrado nos meios acadêmicos portugueses. Ela demonstra que dos 568 estudantes formados em Direito em Portugal entre 1772 e 1822, metade formaram-se simultaneamente em Leis e Matemática ou Ciências Naturais (DIAS, 2005, p. 42). Os diplomados em ciências superavam aqueles que se formavam somente em Humanidades, isto é, Leis, Teologia e Artes (DIAS, 2005, p. 42). Além disso,

Em dados globais, referentes às matrículas e aos cursos seguidos e não individualmente aos estudantes, desdobrando, portanto, o número dos que acumularam vários diplomas, temos que, dos 866 estudantes, oitocentos formaram-se em pelo menos um ramo das ciências; dentre os quais 450 em Matemática, 285 em Filosofia Natural e 65 em Medicina. Mas a maioria dos que deixaram obras escritas voltaram-se de preferência para as Ciências Naturais e a Medicina, predominando, pois, na literatura “científica” desse período, os estudos de Ciências Naturais, em detrimento de pesquisas nas Ciências Puras ou Exatas (DIAS, 2005, p. 41).

Nem todos esses homens que se dedicavam à história natural, tinham, no entanto, contato direto com seus objetos de estudo. Além do naturalista viajante, que se aventurava em expedições em terras distantes, a fim de desbravar uma natureza desconhecida, havia também o naturalista sedentário, aquele que estudava o mundo natural de dentro do seu gabinete. Kury aborda a diferença entre os fazeres desses dois tipos de estudiosos (KURY, 2001). Segundo a autora a opção por um ou outro caminho “tratava-se (...) de uma escolha em função da gestão [da] (...) carreira e d[o] (...) prestígio [do naturalista], tendo em vista seu posicionamento nas instituições científicas” (KURY, 2001, p. 864).

Georges Cuvier, influente naturalista francês que viveu de meados do século XVIII até as primeiras décadas do XIX, foi um cientista do gabinete, nunca tendo realizado nenhuma expedição. Do seu ponto de vista, o cientista viajante estava

exposto a uma variedade de objetos de estudo muito maior que o sedentário, porém, “se por um lado, ele pode observar as coisas e os seres “nos próprios lugares onde a natureza os colocou”, por outro, “não pode consultar lá mesmo seus livros ou comparar exemplares que encontra com outros semelhantes” (KURY, 2001, p. 864). O naturalista do gabinete acessava o mundo natural através das descrições de outros naturalistas e das coleções de história natural por eles enviadas ao Velho Mundo. Trabalhava nas “bibliotecas, laboratórios, coleções, herbários, jardins botânicos” (KURY, 2001, p. 865) e museus. Apesar de não ter contato direto com a natureza, podia, nesses locais, “fazer desfilar em frente de si todos os produtos”, “ele leva o tempo que quiser para examiná-los” e “pode acrescentar ao estudo fatos correlatos de diversas procedências” (CUVIER apud KURY, 2001, p. 864).

Kury indica que Cuvier defendia “uma espécie de proposta de divisão de trabalho científico, em que o viajante é visto como um coletor, cujas coleções e informações são essenciais para a história natural” (KURY, 2001, p. 865) e o naturalista é aquele homem “iluminado” que através da sua erudição e capacidade de reflexão e observação poderia “percorrer o universo em todos os sentidos” (CUVIER apud KURY, 2001, p. 864) sem sair do seu gabinete (KURY, 2001).

O naturalista Alexander von Humboldt, por sua vez, defendia o oposto. Para ele a “experiência da viagem é insubstituível” (KURY, 2001, p. 865). “Defende que impressões estéticas experimentadas pelo viajante em cada região fazem parte da própria atividade científica e não podem ser substituídas por descrições ou amostras destacadas dos lugares onde foram coletadas” (KURY, 2001, p. 865). Humboldt considerava importante compreender a paisagem como um todo, isto é, entender a relação das espécies animais e vegetais com o meio em que habitam, a geografia de cada região, o clima, as condições topográficas, a temperatura, a altitude, pressão, umidade, etc. (KURY, 2001, p. 865). O que só era possível por meio do deslocamento até essas regiões. O pensamento de Humboldt teve grande influência sobre Martius (KURY, 2001, p. 865). Não é de se admirar, portanto, o desejo desse último em encontrar o indígena inserido em seu “habitat” natural, a floresta (mencionado no início deste capítulo).

No gabinete ou nas expedições científicas, os naturalistas dos séculos XVIII e XIX compartilhavam a curiosidade sobre o mundo natural, o desejo de conhecer, ordenar e dominar a natureza. O trabalho naturalista não se restringia à tarefa de

nomear os seres do planeta. Vandelli¹⁹ em *Memória sobre a utilidade dos Muzeos d'Historia Natural*, adverte que não cabia ao “verdadeiro botânico” (VANDELLI apud SEGANTINI, 2015, p. 32) apenas saber o nome das plantas, “deve saber a parte mais dificultosa, e interessante que é conhecer as suas propriedades, usos econômicos, e medicinais; saber a sua vegetação, modo de multiplicar as mais uteis, os terrenos para isso mais convenientes, e o modo de fertiliza-los” (VANDELLI apud SEGANTINI, 2015, p. 32). Da mesma forma, afirma que a nomeação dos animais não era única função do zoólogo, este deveria também estudar a “anatomia [dos animais], seu modo de viver, multiplicar, os seus alimentos, as utilidades, que deles resultam, e se podem tirar” (VANDELLI apud SEGANTINI, 2015, p. 32). Além disso, deveria “saber aumentar, sustentar e curar, os que são necessários na Economia. Procurar descobrir os usos daqueles, que ainda imediatamente não conhecemos, ou extingui-los se forem nocivos, ou defender-nos deles” (VANDELLI apud SEGANTINI, 2015, p. 32).

As funções enumeradas por Vandelli vão ao encontro do “sentido útil da ciência, postulado pela Ilustração, que, voltada à solução da vida humana neste mundo, promove o aproveitamento técnico da natureza pelo homem” (BELLUZZO, 1994, p. 10). Por isso, não se pode pensar nas viagens científicas de naturalistas no Novo Mundo de maneira desconectada dos interesses colonialistas dos Estados europeus, pois “colonialismo e iluminismo fazem parte do mesmo movimento histórico” (KURY, 2004, p. 111). Desta forma, muitas das expedições realizadas no Brasil eram patrocinadas por monarcas, cujo objetivo era de que o estímulo à produção de ciência atendesse a demandas econômicas do Estado. Até 1808, no entanto, o governo português procurou cercear a entrada de estrangeiros nos seus domínios americanos com o objetivo de inibir práticas como a pirataria, assim, apenas os naturalistas lusos e brasileiros tinham permissão da metrópole para realizar expedições científicas no Brasil (LISBOA, 2000, p. 267).

Estrategicamente o governo português procurou colocar a ciência a serviço do reconhecimento das potencialidades econômicas dos seus territórios coloniais e, com esse intuito, patrocinaria uma série de expedições exploratórias aos quatro cantos do Império. Muitos dos protagonistas das

¹⁹ Domenico Vandelli (1735-1816) foi um naturalista italiano “responsável pela instalação e direção dos museus de história natural e jardim botânico da Ajuda em Lisboa (1768-1810) e da Universidade de Coimbra (1772-1791) (...) Em 1768 Vandelli é nomeado como diretor do Jardim Botânico da Ajuda e com isso organiza-se uma “rede internacional de contatos científicos” com museus públicos, naturalistas e colecionadores privados. Vale ressaltar que Vandelli era discípulo e correspondente de Linneu” (SEGANTINI, 2015, p. 15).

viagens do século das Luzes foram recrutados junto à intelectualidade acadêmica de Coimbra (PEREIRA; CRUZ, 2009, p. 242).

Em 1808, com a chegada da família real e seus nobres súditos, foi decretado o fim do exclusivismo comercial e a abertura dos portos para as “nações amigas”, fato que possibilitou a entrada legal de estrangeiros de diversas regiões, dentre os quais se destacaram os ingleses, franceses e alemães (LISBOA, 2000, p. 267-268). Spix e Martius fizeram parte desta leva de naturalistas estrangeiros que visitaram o Brasil beneficiados pela nova situação política.

Também neste grupo estava o príncipe renano Wied-Neuwied que realizou uma expedição científica no país entre 1815 e 1817, pouco antes de Spix e Martius, que estiveram em terras brasileiras entre 1817 e 1820. No mesmo ano em que os bávaros retornaram à Europa, Wied-Neuwied publicou o relato de sua expedição – na qual percorreu Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais e Bahia. A obra, cujo título era *Viagem ao Brasil entre os anos de 1815 e 1817 (Reise nach Brasilien in den Jahren 1815 bis 1817)*, contém um apêndice intitulado “Sobre a maneira de se empreenderem no Brasil viagens relativas à história natural”, no qual o naturalista aplica as instruções ilustradas para se fazer ciência nas viagens – correntes na Europa nesse período – às condições específicas do Brasil. O texto é particularmente interessante porque revela aspectos do dia-a-dia das expedições de naturalistas e tem por objetivo prevenir os futuros viajantes dos percalços que estavam suscetíveis a encontrar.

É muito provável que nem Martius e nem Spix tenham lido a obra de Wied-Neuwied antes da viagem ao Brasil, em função da coincidência das datas de término da expedição dos bávaros e publicação do relato do príncipe. No entanto, a partir da leitura de *Viagem pelo Brasil*, a obra de Spix e Martius, cujo título é bem semelhante à de Neuwied, podemos perceber que muitas das situações descritas pelo último também foram vivenciadas pelos primeiros, e provavelmente, por muitos outros viajantes estrangeiros.

Logo no início do texto o príncipe renano já alerta o leitor de que uma viagem no Brasil não é “motivo de prazer e distração” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 467) como as viagens realizadas na Europa. Neste país, que encontrava-se, na visão dele, no “mais baixo grau de civilização” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 467) o viajante não encontraria facilmente um teto para abrigar-se, pontes para atravessar os rios e ribeirões e o alimento indispensável para sua sobrevivência (WIED-NEUWIED, 1940,

p. 467). Deslocar-se em terras brasileiras não era tarefa fácil para o europeu acostumado ao transporte sobre rodas, especialmente no interior do país.

Não se conhece, no Brasil, o meio tão fácil e cômodo de transportar em carros as mercadorias. Só se empregam burros, cuja índole teimosa aumenta ainda de muito as dificuldades do transporte; não carregam muito peso e custam muito carro. Verdade é que, em certas regiões montanhosas, o uso de bestas de cargas é de grande vantagem; mas, mesmo assim, esse meio de transporte, não se pode comparar com o transporte sobre rodas, tal como existe na Europa. É, porém, até o presente, o único praticável, dado que nesse país não existem grandes estradas (WIED-NEUWIED, 1940, p. 467).

Um dos primeiros passos antes de iniciar a expedição era, pois, o de conseguir animais de tropa, adverte o naturalista. Porém, isto não bastava, pois, “os estrangeiros nada entendem sobre o modo de tratar esses animais; não sabem nem limpá-los, nem curá-los quando caem doentes” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 468), por isso era preciso também contratar um tropeiro ou arrieiro, responsáveis pelo transporte das mercadorias por meio dos animais. Para cada sete animais (um lote) era necessário um tropeiro (WIED-NEUWIED, 1940, p. 468). Para Wied-Neuwied, o sucesso da viagem dependia da escolha de um bom tropeiro (WIED-NEUWIED, 1940, p. 468).

Durante a expedição cabia ao naturalista coletar espécies de plantas, animais, fósseis e minerais para compor as coleções de história natural que depois seriam enviadas à Europa, onde muito provavelmente integrariam a coleção de um Museu. Esse processo envolvia, no entanto, diversas etapas, nas quais corria-se frequentemente o risco de se perder o material coletado (RAMINELLI, 1998, p. 1), fosse durante o transporte em terra no lombo de burros, durante as chuvas, em função da falta de materiais adequados para conservação ou em naufrágios. Segundo Wied-Neuwied esse processo começava com a compra de boas caixas de madeira, que só se encontraria no Rio de Janeiro, na Bahia e em Vila Rica. Mesmo assim era necessário adaptá-las para o transporte de exemplares de história natural (WIED-NEUWIED, 1940, 469).

Dispõem-se vários fundos delgados de madeira leve uns por cima dos outros, separados por intervalos desiguais a fim de que, nestes, se possam pôr objetos de diferentes tamanhos; fixam-se pequenas escoras em pé, nos quatro cantos da caixa para aguentar os fundos. Nas caixas destinadas aos mamíferos e às aves, esses fundos ficam nus, mas para os insetos são forrados com uma camada de pita de cinco a seis linhas de espessura, que substitui perfeitamente a cortiça europeia, ou que até é melhor do que ela (WIED-NEUWIED, 1940, p. 469-470).

Além das caixas, o naturalista necessitava de algodão para embalar as espécies recolhidas, este, um dos poucos materiais encontrados a preços baratos (WIED-NEUWIED, 1940, 470).

Para coletar mamíferos e aves eram contratados caçadores, que recebiam “instruções necessárias sobre a maneira de guardar os animais que matam; caçam com diligência e são pagos à razão de um florim por dia” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 470).

Fazem-se preparar imediatamente as peles dos animais mortos; quanto às aves, porém, sem empregar arame e depois de colocar-lhes as asas em posição conveniente, e em ordem todas as penas, colocam-se sobre uma tábua, que pode ser o próprio fundo das caixas. Essa tábua deve ser coberta de algodão; os animais ficam assim alguns dias expostos ao sol. Se se precisa partir antes que as peles estejam completamente secas, basta envolvê-las com algodão para que se conservem na posição em que foram arrumadas. Prega-se uma etiqueta em cada uma, onde se anota o sexo do exemplar, razão pela qual é útil ter prontas de antemão um certo número delas (WIED-NEUWIED, 1940, p. 470).

Os répteis, por sua vez, eram conservados em barris de aguardente. Neuwied sugere o uso da cachaça, “a aguardente forte”, pois a “aguardente de cana” precisaria ser renovada mais vezes. Difícil era encontrar vidros apropriados para o transporte desses animais, uma vez que os existentes no Brasil não tinham a largura suficiente (WIED-NEUWIED, 1940, p. 471). “Além disso, o transporte de vidros é muito arriscado; o burro, quando se zanga, joga no chão a sua carga, e toda a coleção de répteis está perdida” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 471). Semelhantes dificuldades eram encontradas para se colecionar peixes: “são na maioria muito grandes para poderem ser postos em aguardente; o colecionador tem que se limitar a enchê-los de algodão; as cores, porém, não se conservam” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 472).

No caso dos insetos, espeta-os com alfinetes em cortiça, em seguida eram

(...) prontamente mortos ao calor da chama; enchem-se de algodão as aranhas grandes, processo esse que se aplica também às grandes borboletas; estas, porém, exigem mais cuidado e habilidade. Os insetos mortos há pouco tempo ou mesmo os que já foram secados, são sujeitos, no Brasil, a serem atacados por uma porção incontável de pequeninas formigas, que os devoram rapidamente; chegam mesmo a penetrar nas caixas fechadas, quando estas não são de fabricação perfeita. O melhor meio de defesa contra tais inimigos é espalhar tabaco em pó sobre os insetos, que se tira depois facilmente soprando em cima. Para apanhar insetos voando, é preciso ter redes próprias, presas na ponta de compridos paus, pois muitas borboletas voam muito alto e rápido (WIED-NEUWIED, 1940, p. 472-473).

Para as plantas os naturalistas precisavam de papel de embrulho. O príncipe alerta, no entanto, que “as plantas das regiões quentes são geralmente mais suculentas do que as dos climas temperados; por conseguinte, não é possível secar lentamente como entre nós as plantas aéreas, pois que apodrecem” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 473). Para conservar as plantas tropicais aconselha a utilização de “papel forte²⁰ e com cola, que se põe todo dia ao pé do fogo, e depois se colocam nele as plantas quando ainda está quente” (WIED-NEUWIED, 1940, p. 473).

Os minerais eram os objetos mais fáceis de coletar, porém, resultavam em um peso muito grande para se carregar no lombo dos burros (WIED-NEUWIED, 1940, p. 473). Por esse motivo Wied-Neuwied explica que teve de abandonar grande parte de sua coleção de mineralogia, já que não tinha recursos para conseguir mais animais e tropeiros (WIED-NEUWIED, 1940, p. 473).

Uma vez preparados e embalados dentro das caixas as espécies colecionadas eram transportadas no lombo dos burros.

A maneira de carregar os burros no Brasil merece ser mencionada, pois é engenhosa e simples. Um bom animal carrega oito arrobas (uma arroba vale 32 libras) e às vezes eleva-se a carga até 12 arrobas²¹. Põe-se primeiro no lombo do burro uma albarda (chamada cangalha); esta é de madeira, e tem uma forte saliência vertical nas duas extremidades da parte superior; suspendem-se nelas, de cada lado, as caixas. A fim de diminuir a pressão dessa cangalha, foram-na internamente com um capim seco, de longas folhas estreitas, e que é estendido bem por igual, põe-se por cima desse colchão de capim um coxim feito de esteira, e cobre-se este com um pano de algodão. A albarda assim acolchoada é ainda guarnecida de um couro recortado; a parte externa deste tem dois orifícios para deixar passar as pontas da cangalha em que se suspendem as caixas. Amarra-se, na frente dessa cangalha, uma correia larga e, atrás, uma outra comprida; essas duas correias são indispensáveis quando se sobe ou desce uma montanha. Uma tira de couro cru, fortemente amarrada e presa a um nó, dá a volta na cangalha e fixa-a solidamente (WIED-NEUWIED, 1940, p. 468).

A última etapa da expedição era o envio das coleções para a Europa. “Os mais afamados naturalistas despachavam o material em duas vias, por caminhos e navios diferentes, para assegurar a sua chegada nos grandes centros europeus” (RAMINELLI, 1998, p. 1). Como vemos, o trabalho do naturalista viajante exigia uma boa dose de coragem e espírito aventureiro. Guiados pelo espírito iluminista, pelo desejo de conhecer e dominar o mundo natural, suas propriedades e usos, esses homens de ciência arriscavam, muitas vezes, suas próprias vidas em função

²⁰ Não encontramos referências sobre o tipo de material que constitui o papel forte.

²¹ Uma libra corresponde a 0,453592 quilogramas, neste caso, se 1 arroba é igual a 32 libras, 1 arroba corresponde a 14,514944 kg (32 x 0,453592). Se um “bom animal” carregava 8 arrobas, isto significa que levava em torno de 116 kg de carga. Os animais que chegavam a levar 12 arrobas carregavam no lombo 174 kg.

da carreira. Seguiam determinados procedimentos compartilhados por uma comunidade de pessoas que também dedicavam suas vidas ao estudo da história natural, e compartilhavam suas descobertas por meio das coleções e descrições do visto e do vivido, criando assim uma rede de informações e comunicação entre esse *coletivo*. Passemos agora ao estudo de um deles em particular, o autor de *Natureza...*, Karl von Martius.

1.2. Breve história de um naturalista viajante

Karl Friedrich Phillip von Martius foi um naturalista bávaro que visitou o Brasil em meados da primeira metade do século XIX. Nasceu em 17 de abril de 1794 na cidade de Erlangen, localizada no então Ducado da Baviera. Desde muito pequeno, Martius já convivia com o universo das ciências naturais por influência de familiares. Seu pai, o farmacêutico da corte e professor da Escola de Medicina de Erlangen, Ernest Wilhelm Martius, era um entusiasmado estudioso da flora, tendo criado sua própria Sociedade de Botânica. Desta forma, seguindo seus passos, Karl Martius doutorou-se em medicina na Universidade Fredericus Alexander, em sua terra natal, em 1814. Dois anos antes, havia conhecido aquele que seria seu companheiro de viagem na expedição ao Brasil, Johann Baptiste von Spix. Onze anos mais velho que Martius, Spix era um estudioso das áreas de anatomia e zoologia. Os dois se conheceram na Universidade de Erlangen, quando Spix realizou, acompanhado do professor universitário e diretor do Jardim Botânico de Munique, Franz de Paula von Schrank, uma visita à instituição (LISBOA, 1997, p. 51-54).

Segundo Lisboa, o encontro foi o que motivou Martius a dedicar-se ao campo da botânica (LISBOA, 1997, p. 54). Assim, algum tempo depois, apresentou sua tese denominada *Plantarum horti academici Erlangensi enumerativo*, uma catalogação científica das plantas do Jardim Botânico, atividade que continuaria a realizar nos anos subsequentes. Após receber o título de doutor, mudou-se para Munique, ingressou em um curso da Real Academia de Ciências e tornou-se assistente de Franz von Schrank. Seu trabalho consistia na realização de catalogações e classificação das espécies vegetais do Jardim Botânico da cidade, onde conheceu o monarca Maximiliano José I da Baviera, que costumava visitar o local (LISBOA, 1997, p. 54). Diversos autores apontam que esse contato direto com o soberano pode ter sido fator fundamental para garantir o envolvimento de Martius na

expedição ao Brasil (LISBOA, 1997, p. 54; SALLAS, 2013, p. 59). Em 1816, um ano antes de partir para as terras brasileiras, assumiu o cargo de adjunto do Diretor do Jardim Botânico (LISBOA, 1997, p. 54).

Desde 1815 “o rei da Baviera, insigne patrono das ciências, convencido das vantagens que para as mesmas e, sobretudo, para a humanidade, traria o mais íntimo conhecimento da América” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 7) vinha planejando uma expedição científica para explorar o interior da América do Sul, missão que foi incumbida por ele à Real Academia de Ciências de Munique. O roteiro inicialmente planejado era o de desembarcar em Buenos Aires, de lá seguir por terra até o Chile, e depois para Quito, passando por Caracas ou México, para então regressar à Europa. No entanto, alegando-se “impecilhos supervenientes” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 7), não especificados, a viagem precisou ser adiada.

Concomitantemente, por ordem de Francisco I da Áustria, da dinastia dos Habsburgo-Lorena, o Museu de História Natural de Viena também estava organizando uma viagem para a América. Em 1817, a família imperial acertou com a Casa de Bragança o casamento de Carolina Josefa Leopoldina de Habsburgo-Lorena, duquesa da Áustria, com o príncipe D. Pedro I, do Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves. Após casarem-se por procuração na Igreja de Santo Agostinho em Viena, a agora Princesa Real partiu para o Brasil levando consigo a expedição de cientistas e artistas que ficou conhecida como Missão Austríaca (BELLUZZO, 1994, II, p. 102).

Dentre seus componentes estavam o botânico Johan Sebastian Mikan, o também botânico e geólogo Johann Emmanuel Pohl, o zoólogo Johann Natterer, o jardineiro e botânico Wilhelm Schott e o caçador e taxidermista Domenico Sochor. Além deles também vieram o botânico Buchberger e o mineralogista e bibliotecário Rochus Schüch, este último, acompanhado de seu auxiliar, Franz Joseph Frühbeck. Dentre os artistas que compuseram a expedição estavam o pintor de plantas e paisagista que morreu no Brasil, e cuja obra é desconhecida, chamado Frick, e o notável Thomas Ender (BELLUZZO, 1994, II, p. 102). Aproveitando-se da oportunidade, o Rei Maximiliano José I, que era avó materno da Duquesa Leopoldina – assim como fez a corte da Toscana, que enviou Guiseppe Raddi – conseguiu negociar a inclusão de dois cientistas bávaros na Missão Austríaca: Spix e Martius. Desta forma, a rota inicialmente planejada pela Real Academia de

Ciências foi alterada e os dois viajantes seguiram rumo ao Brasil (BELLUZZO, 1994, II, p. 102).

Em 28 de janeiro de 1817 os naturalistas foram informados de que deveriam seguir o mais rápido possível para Viena, de lá, foram para Trieste, no litoral do Mar Adriático, de onde seguiram para as terras brasileiras (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 8). Antes de partir, porém, receberam da Academia de Ciências orientações relativas às pesquisas de campo. Em função das especialidades de Spix e Martius, dois assuntos foram privilegiados, a zoologia e a botânica. Sendo assim,

O dr. Spix, como zoólogo, encarregou-se de todo o reino animal, objeto de suas observações e atividades. Nesse domínio, incluía ele tudo que dizia respeito ao homem, tanto indígenas como imigrados: as diversidades, conforme o clima; o seu estado físico e espiritual, etc.; a morfologia de todas as espécies de animais, dos ínfimos aos de maior tamanho, os seus hábitos e instintos, a sua propagação e migrações; e, igualmente, devia observar os restos existentes em baixo da terra, esses mais seguros documentos do passado e do sucessivo desenvolvimento da criação (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 8).

Martius, por sua vez, foi encarregado de estudar “o reino da flora tropical, em toda sua extensão” (SPIX; MARTIUS, 1938, p. 8):

Além de estudar, de preferência, as famílias de plantas indígenas, competia-lhe especialmente fazer a pesquisa das formas, afim de, pelo parentesco ou identidade com as plantas de outros países, verificar qual a pátria de origem e a sua sucessiva extensão sobre a terra. Pretendia ele fazer essas pesquisas, tomando em conta as suas relações climáticas e geológicas, e daí estender-se aos mais humildes membros do reino das plantas, tais como os musgos, líquens e cogumelos. As mudanças que tanto as plantas indígenas como as introduzidas sofriam sob certos influxos exteriores, a história do solo e do cultivo ali necessário, deviam igualmente ser tomadas em consideração. Com as pesquisas de formação interior e desenvolvimento das plantas tropicais, poder-se-ia chegar a interessantes conclusões, assim também com a investigação de vestígios passados de vegetação anterior, agora desaparecida, obter material para fundamentar opiniões sobre geologia. Finalmente, iria ele realizar o alvo de sua expedição com pesquisas rigorosas das plantas medicinais, assim como de todas as restantes matérias vegetais, cuja utilidade para as artes e indústria se comprovassem, tais como as usadas na sua pátria (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 8).

Além de todas estas funções os naturalistas ainda foram orientados a colher informações que pudessem ser úteis para outros ramos das ciências, a fim de que os componentes da Real Academia pudessem realizar seus estudos a partir dos relatos que produziram. A lista era longa: no que diz respeito à mineralogia, deveriam observar a “natureza do solo”, as formações geológicas das montanhas, bem como sua “sucessão, tamanho, segmento e inclinação” e ainda apurar a possibilidade de existência de ouro, diamantes e outras pedras preciosas no Brasil (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 9). Foram incumbidos pelos físicos de relatar

(...) a declinação e inclinação da bússola, as suas variações diárias, os fenômenos elétricos segundo os diferentes graus de latitude e longitude, a transferência e colorido, as fosforescências, a temperatura e a quantidade de sal nos mares em diferentes zonas e profundidades, a temperatura da atmosfera e as miragens; a temperatura média e diversidade climática nos diferentes lugares da terra firme, as periódicas vacilações do barômetro, as diferentes elevações das terras; os vestígios do sucessivo avanço e recuo do mar nas zonas costeiras; as correntes, as anomalias locais das marés, a eletricidade dos peixes, etc. (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 9-10).

Já os estudiosos da história, filosofia e filologia, encarregaram os viajantes de observar as línguas dos povos que habitavam o Brasil, seus traços característicos, suas tradições e mitos, seus monumentos recentes e antigos, como inscrições, moedas e ídolos, “tudo que pudesse esclarecer o estado de civilização e história dos aborígenes e dos atuais habitantes do Brasil” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 10). Além de produzir relatos sobre a viagem, Spix e Martius também foram instruídos a coletar e enviar para a Europa objetos, utensílios, fósseis, espécies de plantas e animais que pudessem compor as coleções da Academia de Ciências (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 10).

Assim, partiram de Trieste, levando consigo muitas recomendações, a bordo da fragata *Áustria*, acompanhados do pintor Thomas Ender. Já Frübeck, Pohl, Buchberger, Raddi, Schüch e Frick vieram alguns meses depois, junto à D. Leopoldina, na fragata *Dom João VI* (BELLUZZO, 1994, II, p. 102). O desembarque dos naturalistas no Rio de Janeiro ocorreu em julho de 1817 e lá permaneceram por seis meses. Devido ao atraso do restante da expedição, decidiram seguir viagem sem os demais (BELLUZZO, 1994, II, p. 102-109). O roteiro é o retrato da grande aventura vivenciada pelos bávaros.

Após conhecerem os arredores do Rio foram em direção à cidade de São Paulo passando por Taubaté e Jacareí. De lá, visitaram Sorocaba, Itú e Jundiaí. Depois, rumaram para Minas Gerais, onde conheceram Campanha, São João del Rei, Vila Rica, Mariana, Sabará, Diamantina, Minas Novas, entre outras. Foram até a fronteira entre Minas e Goiás para depois seguir rumo à Bahia, onde conheceram o litoral, passando por Salvador e Ilhéus, e também percorreram o sertão baiano até chegarem a Juazeiro. Passaram por Pernambuco, Piauí e Maranhão e chegando a São Luís, fizeram por mar o caminho até Santa Maria de Belém, capital da Província do Grão-Pará. De lá navegaram pelo Rio Amazonas e, mais tarde, os naturalistas seguiram caminhos distintos. Spix percorreu os rios Negro e Solimões e Martius seguiu o Rio Japurá até a Cordilheira dos Andes. Eles se reencontraram em Manaus

e regressaram à Belém para, em seguida, embarcar em um navio rumo à Munique (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III).

MAPA 1²²



RETIRADO DE: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp. *Flora Brasiliensis*. Disponível em: <<http://www.fapesp.br/publicacoes/flora/>>. Acesso em: 25 mai. 2017.

O mapa 1, acima, nos permite ter uma dimensão do tamanho da expedição em termos de deslocamento geográfico. Estima-se que os viajantes tenham percorrido cerca de 10 mil quilômetros em território brasileiro. Deslocaram-se por terra, atravessando planícies e matas no lombo de mulas; por vias fluviais, tendo navegado em canoas nos mais conhecidos rios do Brasil como o São Francisco, o Tocantins, o Amazonas, o Negro e o Solimões; e por mar do Maranhão até o Pará (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III). Enfrentaram diversos percalços no caminho, como a ameaça de ataque de animais nas matas, o incômodo convívio com mosquitos e insetos, alguns dos quais nunca antes vistos, e as condições climáticas extremas, como o calor intenso e as tempestades (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III).

Além disso, foram expostos a várias doenças tropicais desconhecidas na Europa e contra as quais seus organismos não estavam protegidos (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III). Spix, inclusive, faleceu seis anos após o retorno à Europa

²² O mapa encontra-se em domínio público e pode ser encontrado on-line. Não conseguimos acesso a uma definição melhor da imagem que possibilitasse ver detalhes com maior clareza.

em razão de uma enfermidade contraída no Brasil²³. Para percorrer um território desconhecido, Spix e Martius contaram com a ajuda de tropeiros, guias e tradutores, bem como, utilizaram de seus contatos para buscar auxílio de autoridades. Podemos citar como exemplo, Georg Heinrich von Langsdorff, nobre alemão, cônsul da Rússia no Rio de Janeiro e também naturalista, membro da Academia de Ciências de São Petersburgo. Langsdorff, que na época da visita dos naturalistas bávaros desenvolvia um intenso trabalho de história natural, atuava como um preceptor ou conselheiro para os naturalistas estrangeiros que chegavam ao Brasil. Spix e Martius estiveram em sua propriedade, que atendia pelo nome de Fazenda da Mandioca, na qual eram realizados diversos experimentos de ordem científica, e lá receberam conselhos do compatriota sobre como proceder nas terras desconhecidas (BELLUZZO, 1994, p. 124).

O dia-a-dia da expedição, como mencionado no item anterior, incluía fazer anotações e desenhos, coletar espécies e objetos, que em seguida eram preparados, empacotados, organizados e classificados de acordo com os critérios da história natural. Itens que vieram a constituir uma enorme coleção (LISBOA, 1997, p. 69). A coleção zoológica encontra-se, atualmente, no *Staatsherbarium* de Munique, as peças etnográficas têm sido utilizadas em exposições itinerárias na Alemanha e o acervo manuscrito de Martius está disponível para consulta na Biblioteca Estadual de Munique²⁴ (LISBOA, 1997, p. 59, 69, 167).

Ao longo dos três anos que passaram no Brasil, os cientistas viajantes tiveram contato com diversos povos indígenas. O desapontamento dos naturalistas ao perceberem a pequena quantidade de índios vistos na cidade do Rio de Janeiro, mencionado anteriormente, foi suprido à medida que avançaram para o interior. Na Vila de Santana de Arêas²⁵ encontraram “uma insignificante aldeia de índios, resto de numerosas tribos que, antes dos paulistas se apossarem da serra do Mar, habitavam em toda a extensão da mata” (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 182). Os viajantes notam que esses índios, conhecidos popularmente como *caboclos*, por terem tido contato com a “civilização”, distinguiam-se dos “selvagens”, a quem os

²³ Não conseguimos localizar a informação a respeito da doença que levou Spix à morte.

²⁴ Para mais informações sobre a localização do acervo documental e museográfico de Martius, ver notas 23 e 61 do capítulo I e 130 do capítulo IV em LISBOA, Karen Macknow. *A nova atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

²⁵ Provavelmente corresponde à atual cidade de Areias, em São Paulo. Inicialmente a freguesia pertencia à província do Rio de Janeiro, mas em 1816, quando foi elevada à vila, passou a pertencer à província de São Paulo.

colonos chamavam de *gentios*, *bugres* e *índios bravos* (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 182-183).

Na província de São Paulo conheceram uma missão de índios na Aldeia da Escada, os quais foram descritos como portadores “de uma imbecilidade sonsa e taciturna, que se traduz sobretudo pelo olhar soturno e pelos modos acanhados” que se acentuavam “sob o constrangimento da civilização, que lhes é ainda totalmente estranha” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 196). Ao mesmo tempo em que os naturalistas lamentam o estágio de “decadência moral e física” desses povos em razão do seu modo de vida “selvagem”, consideram uma lástima o fato de não ser mais possível, devido a um processo de miscigenação e aculturação, identificar nestes “pobres restos dos primitivos” características que revelassem “a que tribo êles pertenciam outrora” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 196).

Em Minas Gerais, nas margens do Rio Xipotó, tiveram contato com os Coroados, Puris e Coropós, cuja fisionomia “desconsolada” lhes causou “dó e tristeza” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 144). Sensação distinta tiveram, porém, ao cruzar na mata com um grupo dos antropófagos Botocudos. Spix e Martius relatam terem sentido um grande pavor ao ver estes índios, que “no seu semblante assustador, quasi não têm traço de humanidade” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 145). Seus inimigos, os Macuanis, por sua vez, habitantes da fronteira entre Minas e Bahia, pela convivência intensa com os colonos brasileiros, já apresentavam “um pequeno grau de civilização” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 153).

Na província da Bahia, em visita ao lugarejo de São Pedro de Alcântara, conheceram alguns índios Camacans. Segundo eles, os membros dessa “tribo” haviam sido aldeados graças aos esforços de um “venerado sacerdote”, “alguem capaz de converter esses irrequietos e incultos selvagens aos sentimentos de paz e obediência à voz da religião” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 341), o frei Ludovico Liorne. Apesar da bem sucedida atuação do sacerdote, os naturalistas sublinharam que “quando tais meios de humanizar não conseguem os seus fins, é caso para se duvidar de poder elevar à condição de homem esses decaídos filhos da América” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 341). Já no Piauí, na freguesia de São Gonçalo do Amarante²⁶, tiveram contato com os Goguês e os Acroás, que após violentos confrontos com os portugueses, nos setecentos, haviam sido aldeados em uma

²⁶ Localizada no território da atual cidade de Renegação, no Piauí.

missão religiosa. De acordo com os informantes dos naturalistas, eram “menos bravios e guerreiros do que seus vizinhos mais setentrionais, os timbiras, gentio muito espalhado pelo sertão do Maranhão” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 451). Chegando a vila de Caxias, no Maranhão, Spix e Martius foram tomados de surpresa pelo “singular espetáculo do bando de uns 50 índios, que passavam em completa nudês e selvageria primitivas” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 460). Eram os Aponegi-crans e os Macame-crans, também conhecidos como Carauús, que vinham com frequência até Caxias realizar escambos de todo tipo com a população local (SPIX; MARTIUS, 1938, II, 460).

Foi no norte do Brasil, porém, que os viajantes bávaros tiveram contato com o maior número de povos indígenas da viagem. Ao chegarem ao Pará surpreenderam-se com o grande número de índios que faziam parte da população local.

Além das famílias isoladas de índios, que moram fora da cidade, são tantas também as que vivem na cidade, que chamam aqui a atenção, como fazendo parte da burguesia. Nas casas, são mais raros aqui os pretos empregados no serviço doméstico, do que nas outras grandes cidades do Brasil; esse trabalho é feito quasi sempre pelos índios (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 19).

Embrenhando-se pela floresta, Spix e Martius chegaram às “colossais regiões que ainda são consideradas domínio dos indígenas do Brasil” (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 140) cuja grande maioria do território, à exceção de raras povoações às margens do Rio Amazonas, era ocupada exclusivamente pelos nativos americanos, que segundo os naturalistas “civilizaram-se tão pouco, que quase nenhuma convivência mantêm com os brancos” (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 140-141). Dentre os vários povos da região os viajantes citam “as grandes tribos livres” dos Murás, Munducurús, Maués e Miranhas (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 140-141). Em viagem a Missão de Vila Nova da Rainha²⁷ conheceram os “amáveis” Mundurucus e Maués (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 140-141). Visitaram também as “palhoças” em que viviam os Murás, cuja fisionomia caracterizada pelos naturalistas como “de ferocidade, indecisão e baixesa” refletia sua “indômita selvageria” (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 182-184). Quando seguiram rotas diferentes, Spix teve contato com vários povos que viviam nas margens do Rio Solimões, como os Marauás, Jurís, Pacés, Jumanas, Catuquinas, Tecunas, Uraicús, entre outros (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 286). Martius, por sua vez, seguindo o curso do Rio Japurá teve contato

²⁷ Distrito criado com a denominação de Tupinambarana em 1803. De 1804 a 1833 foi chamado de Missão de Vila Nova da Rainha. Atualmente corresponde ao território de Parintins, no Amazonas.

com os Coerunas, Passes, Jumanas e Uainumás (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 308).

A Tabela 1 apresenta todos os povos indígenas com os quais Spix e Martius tiveram contato nas regiões sudeste, nordeste e norte do Brasil. As regiões centro-oeste e sul não foram desbravadas pelos bávaros. Diferente da primeira, ainda pouco povoada e de difícil acesso, a região setentrional do Brasil não foi explorada por escolha dos naturalistas. Em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, Martius explica a exclusão do sul de seus escritos:

O Brasil extratropical, que compreende uma parte das províncias de São Paulo e do Rio Grande do Sul, considerado como quarta região nosográfica, pode ser dispensado nesta descrição. É habitado por poucas tribos, que na maioria pertencem ao ramo sul dos Tupis, os Guaranis, mais ou menos influenciados pelas vizinhas missões espanholas, das antigas reduções jesuítas. Nesses lugares a nosologia se aproxima muito mais da última região descrita [Províncias de Minas Gerais e São Paulo e áreas montanhosas da Bahia, Espírito Santo, Rio de Janeiro, São Paulo e Santa Catarina]; entretanto, predomina a constituição médica reumatismal inflamatória (MARTIUS, 1979, p. 121).

Diante de tantos indígenas, Spix e Martius puderam observar vários aspectos da vida desses povos: organização social, modos de pesca, alimentação, divisão das tarefas, habitação, guerras, casamentos, nascimentos, rituais, entre outros (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III). Aqui interessa-nos pensar em um aspecto específico que é descrito sob o filtro do olhar dos naturalistas: as artes de curar dos índios. Já no relato da viagem ao Brasil, os cientistas deixaram registradas as suas primeiras impressões sobre a medicina dos índios. A respeito das práticas dos Coroados de Minas Gerais, observaram que

O seu mais importante meio de cura consiste em repouso e dieta. Logo que adoecem, acendem fogo perto da rede, deitam-se e ficam quietos durante dias, observando jejum todo o tempo. Agravando-se o mal, chamam o pagé; êste trata a parte doente com fumigações, com fricções de certas ervas, fomentações com saliva, massagem, soprando e cuspiendo em cima. Dôres devidas a ferimentos, suportam-nas os índios com incrível insensibilidade, e, quando necessário, se sujeitam, sem receio, a abundantes sangrias, ou à amputação de um membro. Êles praticam a punção da veia, dardejando sôbre o braço uma flechazinha com ponta de cristal, lançada por um pequenino arco. As escarificações são feitas com uma lasca de cana pontuda (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 351).

Os naturalistas assinalam que a cura das doenças era entendida como um processo “mágico”, no qual o praticante tinha contato direto com “forças ocultas”. Por isso, o pajé – “médico dos índios” – era considerado também um sacerdote (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 347-348):

TABELA 1 – POVOS INDÍGENAS COM OS QUAIS SPIX E MARTIUS TIVERAM CONTATO*

REGIÃO	LOCAL	POVOS INDÍGENAS
REGIÃO SUDESTE: Províncias de Minas Gerais e São Paulo	Vila de Santana de Areias (São Paulo)	“Insignificante aldeia de índios”
	Província de São Paulo	Missão dos índios da aldeia da Escada
	Margens do Rio Xipotó (Minas Gerais)	Coroados
	Margens do Rio Xipotó (Minas Gerais)	Puris
	Margens do Rio Xipotó (Minas Gerais)	Coropós
	Fronteira Minas Gerais – Bahia	Macuanis
REGIÃO NORDESTE: Províncias da Bahia, Piauí e Maranhão	São Pedro de Alcântara (Bahia)	Camacans
	Freguesia de São Gonçalo do Amarante (Piauí)	Goguês
	Freguesia de São Gonçalo do Amarante (Piauí)	Acroás
	Caixias (Maranhão)	Aponegi-crans
	Caixias (Maranhão)	Macame-crans ou Carauús
REGIÃO NORTE: Bacia do Rio Amazonas e seus afluentes norte e sul	Região norte	Murás
	Missão de Vila Nova da Rainha (atual Parintins)	Mundurucús
	Missão de Vila Nova da Rainha (atual Parintins)	Maués
	Região norte	Miranhas
	Margens do Rio Solimões	Marauás
	Margens do Rio Solimões	Jurís
	Margens dos Rios Solimões e Japurá	Pacés
	Margens dos Rios Solimões e Japurá	Jumanas
	Margens do Rio Solimões	Cataquinas
	Margens do Rio Solimões	Tecunas
	Margens do Rio Solimões	Uaraicús
	Margens do Rio Japurá	Coerumas
Margens do Rio Japurá	Uianumás	

* Não foram incluídos na tabela índios que Spix e Martius encontraram individualmente, como o menino botocudo que estava na casa do Barão von Langsdorff.

REFERÊNCIA: SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von; LAHMEYER, Lucia Furquim; RAMIZ, B. F.; MAGALHÃES, Basílio de. Atlas da *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, I, II e III.

O mais direto contato com os demônios é feito por meio dos *pagés*, que conhecem muitas ervas eficazes, parecendo ser ao mesmo tempo médico e sacerdote, e que conseguem prestígio entre eles com toda a casta de supostos sortilégios. Em casos extraordinários, o pagé é consultado para aconselhar, e responde depois da habitual conferência com o demônio, para o que ele escolhe noite tenebrosa e de tempestade. Certos animais, como uma espécie de noitibó e as corujas de pios lúgrubres; o caracarái e o acauã, são para o pagé mensageiros dos defuntos, e por isso altamente venerados por todos. Também usa o índio colares de dentes caninos de onças, de macacos, de diversas raízes, frutas, conchas e pedras, pois crê que por esse meio pode defender-se contra o ataque de animais ferozes e contra doenças. O pagé fornece medicamentos, que às vezes são preparados com fórmulas de magia; exercem com fumigações uma espécie de exorcismo, e entretêm nos índios o medo de fantasmas, com práticas e histórias supersticiosas; às vezes, porém, são atribuídas às suas bruxarias e desgraça, doença e morte dos vizinhos, e ele paga com vida o seu ofício. Ademais, tem o pagé tão pouca influencia sobre a vontade do povo, como qualquer outro, pois os índios são todos iguais, e vivem fora de qualquer ligação social, associação republicana ou patriarcal (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 347-348).

O pajé é visto pelos naturalistas como um feiticeiro em cujas práticas “nunca encontrei vislumbre de mais alto conhecimento ou de especial experiência médica” (SPIX; MARTIUS, 1938, III, p. 316). No mesmo relato Spix e Martius demonstraram uma preocupação em identificar e enumerar as doenças que acometiam os índios.

Os índios pouco adoecem e, em geral, chegam a idade avançada, a qual raras vezes é indicada pelos cabelos brancos. O mais frequente é morrerem de algum acidente ou violências. São sujeitos comumente a inflamação dos olhos e internas, doenças de fígado, diarreias, disenteria e febres devidas a resfriamento, que se atribuem geralmente ao seu modo de vida nas matas húmidas e brumosas. Segundo opinam os portugueses, a inflamação dos olhos é produzida pelo uso da carne de anta. Entre os índios, que não se associam com os imigrantes, não há vestígio algum de sífilis, sarampo ou bexigas; se, porém, lhes é levado o vírus, propaga-se o contágio dessas doenças com a máxima rapidez, e facilmente dá cabo deles (SPIX; MARTIUS, 1938, I, p. 351).

É a busca pelos remédios que parece, porém, ser a maior preocupação dos naturalistas. Martius em particular dedicou-se com afincamento ao estudo das plantas medicinais brasileiras. Ao que tudo indica esses viajantes estrangeiros acreditavam que os índios, em geral, apesar de terem à disposição uma natureza muito rica em espécies vegetais com propriedades curativas, por seu estágio “pouco desenvolvido”, desconheciam a maioria delas ou não faziam uso correto (MARTIUS, 1979, p. 154). Sobre os Macuanis, por exemplo, dizem que “só conhecem poucos medicamentos, os quais empregam sem discernimento, e, quando não dão alívio ao doente, logo o abandonam, deixando-o entregue à sua sorte” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 154-155). Não deixam de ressaltar, no entanto, que “a natureza forneceu-lhes a opulência de suas poderosas plantas medicinais” que, por sua vez, “merecem

a máxima consideração dos médicos, e muitas das quais deveriam, no futuro, enriquecer também a farmacopeia da Europa” (SPIX; MARTIUS, 1938, II, p. 189).

As práticas e praticantes da cura, as enfermidades e os remédios dos índios, temáticas que foram citadas em *Viagem pelo Brasil*, ganharam maior destaque na obra *Natureza, Doenças, Medicina e Remédios dos Índios brasileiros*, escrita por Martius após o retorno à Europa, embasada pela observação dos indígenas que conheceu e também daqueles que estudou por meio de relatos de outros viajantes, e informantes com quem teve contato no Brasil. Obra que será analisada detalhadamente no segundo capítulo.

Spix e Martius retornaram à Europa no ano de 1820, tão logo chegaram, já começaram a colher os frutos da viagem ao Brasil, que funcionou para eles como uma forma de ascensão social (LISBOA, 1997, p. 54). “Martius foi promovido a membro ordinário da Academia e segundo-conservador do Jardim Botânico” e “Spix foi nomeado conselheiro da corte” (LISBOA, 1997, p. 54). Além disso, receberam do rei Maximiliano José I títulos de nobreza e uma renda vitalícia, e passaram a integrar diversas academias e sociedades científicas, muitas das quais mantinham contato por correspondência, o que demonstra o reconhecimento que tiveram, após a viagem, entre seus pares (LISBOA, 1997, p. 54). Segundo Lisboa, “Martius era membro de dez academias (Frankfurt, Nüremberg, Niederrhein, Erlangen, Regensburg, Londres, Viena, entre outras), membro correspondente de vinte e duas academias e sociedades, além de sócio honorário de cinquenta e duas” (LISBOA, 1997, p. 60).

A principal atividade a que os naturalistas dedicaram-se ao retornarem para a Europa foi a escrita. O imenso volume de materiais coletados e anotações produzidas na viagem ao Brasil possibilitou que Martius escrevesse sobre o país até o final de sua vida. A partir da coleção zoobotânica e etnográfica, das anotações, esboços, desenhos e rascunhos, somados a leitura de obras de outros autores sobre temáticas semelhantes publicaram diversas obras que lhes renderam um prestígio ainda maior. Martius – que veio a ocupar a cadeira de botânica da Universidade de Landshut, na cidade de Ingolstadt, na Baviera – pôde, porém, usufruir desta condição por mais tempo que Spix, que faleceu seis anos após o retorno à Europa (LISBOA, 1997, p. 60).

Com o título original de *Reise in Brasilien (Viagem pelo Brasil)* o relato da viagem de Spix e Martius foi publicado em três volumes, respectivamente nos anos

de 1823, 1828 e 1831. Spix participou da redação do primeiro volume e de um terço do segundo volume, publicado dois anos após sua morte (SALLAS, 2013, p. 64). A obra trata de aspectos diversos da vida no Brasil. Atentaram-se à observação da natureza e dos habitantes da região, deixando relatos sobre a flora e a fauna, os rios, mares, formações geológicas, clima, recursos minerais, doenças, costumes, organização social, comércio e outras atividades econômicas, línguas, rituais e práticas, descrições fisionômicas de colonos, índios e negros, entre outras (SPIX; MARTIUS, 1938, I, II, III). A narrativa segue o curso do roteiro da viagem, já mencionado anteriormente.

Junto a parte escrita da obra, produziram também um *Atlas* com cerca de 40 imagens que retratam paisagens, como a colina de Mata-cavalos no Rio de Janeiro, a Fazenda da Mandioca de von Langsdorff, a região do Hospício da Mãe dos Homens, na Serra do Caraça e a Serra de Itambé, ambos em Minas Gerais, a Aldeia de Vila Velha na Bahia e a Lagoa da Aves no Rio São Francisco. Além disso, também conta com figuras de formações geológicas encontradas no Brasil, alguns mapas geográficos – como os das províncias do Piauí e Ceará, dos Rios Amazonas e Madeira –, e desenhos de espécies da flora e da fauna nativas (SPIX; MARTIUS, 1938, Atlas).

Conta ainda, com representações fisionômicas de alguns dos habitantes do Brasil – são eles, mamelucos e cafusos, índios Coroado, Botocudo, Maxuruna, Júri, Miranha, Murás, Jumanas, Jurís-tabocas, Coretús, Passés, Coerunas, Mundurucus, Uainumás, Purú-purús, Aruáquis, Catuuxis, Iupuás, Araras e Maués – e desenhos de artefatos e utensílios. Não deixaram de registrar também algumas cenas da vida cotidiana no Brasil, que são descritas na parte escrita da obra, como o dia-a-dia na aldeia dos Coroados, suas festas, a dança dos Puris, a “lavagem de diamantes em curralinho”, “escavação e preparo dos ovos de tartaruga no Rio Amazonas”, os “préstitos festivos dos Tecunas” e o dia-a-dia no porto dos Miranhas, no rio Japurá (SPIX; MARTIUS, 1938, Atlas).

De acordo com Lisboa as edições real e imperial do *Atlas* vinham com um “anexo musical” contendo “partituras com texto de oito modinhas originárias de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Bahia, um lundu²⁸ e catorze canções indígenas” (LISBOA, 1997, p. 55). O material do atlas foi produzido, com níveis de envolvimento

²⁸ Designação de várias canções populares inspiradas em ritmos africanos, introduzidas em Portugal e no Brasil a partir do século XVI.

variados, por Spix, Martius, Eschwege e Schwarzmann, tendo sido confeccionado por 12 desenhistas, 4 litógrafos e 1 impressor (LISBOA, 1997, p. 55).

Martius publicou três grandes obras na área de Botânica. Na *Nova Genera et Species Plantarum*, seguindo as convenções de Lineu, o naturalista “publica setenta gêneros novos e 400 espécies botânicas novas, ilustrando-as a partir de detalhes analíticos reproduzidos por ele mesmo do natural” (BELLUZZO, 1994, p. 111). Em *Historia Naturalis Palmarum* dedica-se ao estudo específico das palmeiras. A obra, em três volumes, é acompanhada de fascículos com desenhos das espécies. Finalmente em *Flora Brasiliense*, que levou 66 anos para ser escrita, classifica 7500 novas espécies, tendo proposto a existência de cinco grandes sistemas botânicos no Brasil, aos quais deu nomes gregos: Naiades (caatinga), Hamadryades (campos), Dryades (floresta atlântica), Oreades (floresta amazônica) e Napaede (campos do sul) (BELLUZZO, 1994, p. 111-112).

Além disso, Martius não perdeu o interesse pelos indígenas que encontrou no Brasil. Publicou duas conferências a esse respeito nos anos de 1832 e 1838 respectivamente, são elas, *O estado de direito entre os autóctones do Brasil* e *O passado e o futuro do homem americano*, sobre as quais trataremos no capítulo 3. Aventurou-se também a escrever romances, como o poema épico *Jornadas de Suitram* (originalmente *Suitram's Fahrten*) e a ficção *Frei Apollonio*²⁹, ambas assinadas por seu pseudônimo Suitram, anagrama de Martius. Esta última conta a história de 3 personagens europeus em uma missão religiosa na aldeia dos índios Murá, às margens do Rio Japurá. São eles, o Frei capuchinho Apollonio, cuja intenção era realizar a conversão dos índios; o comerciante florentino Ricardo; e o naturalista Hartoman, que fora estudar a natureza e a população indígena (LISBOA, 2008, p. 117-118). A semelhança com a experiência real que Martius experimentou no Brasil é nítida. Segundo Lisboa, o personagem Hartoman seria o *alter ego* de Martius, e as transformações pelas quais ele passa ao longo da narrativa representariam as mudanças sofridas pelo próprio cientista bávaro em sua viagem pelo Brasil (LISBOA, 2008, p. 117-118). A obra, no entanto, escrita em 1831, 11 anos após o retorno à Europa, só foi publicada na Alemanha e no Brasil em 1992,

²⁹ Para maiores informações sobre a obra *Frei Apollonio* consultar o artigo LISBOA, Karen Macknow. Da expedição científica à ficcionalização da viagem. Martius e seu romance indianista sobre o Brasil. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 21, n 1, p. 115-152, jan.-jun. 2008.

sendo desconhecidos os motivos que levaram o livro a não ser divulgado enquanto Martius ainda era vivo (LISBOA, 2008, 1992).

Apesar de não ter mais retornado ao Brasil após 1820, Martius manteve contato com a intelectualidade brasileira. Em 1838 tornou-se sócio emérito do IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro), que fora inaugurado no mesmo ano com o objetivo de realizar a coleta e publicação de documentos da história do Brasil, bem como, estimular o ensino público de História (LISBOA, 1997, p. 60). Em meio a um contexto de formação da identidade nacional brasileira, o Instituto lançou em 1840 um concurso de textos. A ideia era que os autores pudessem expressar teses explicativas da história do Brasil. Com o artigo *Como se deve escrever a história do Brasil*, escrito em 1843, Martius venceu o concurso, tendo tido seu texto publicado na Revista do IHGB dois anos depois (LISBOA, 1997, p. 60-61). Na obra o autor defende a mistura das três raças – brancos (portugueses), índios e negros – como pressuposto para a escrita de uma história brasileira. Os portugueses, no entanto, eram detentores de um protagonismo no processo civilizador em curso no Brasil. Quanto aos índios, Martius defendia ser papel do historiador buscar, por meio, do estudo das suas línguas, mitologias, religiões e possíveis construções ou ruínas, indícios de um passado grandioso, que pudesse confirmar a história do país nos moldes da que era feita na mesma época sobre a Europa, uma história de grandes civilizações (MARTIUS, 1843).

Em 1823, ano da publicação do primeiro volume de *Viagem pelo Brasil* Martius casou-se com a católica Franzisca von Stengel, mesmo sendo ele luterano. Eles tiveram cinco filhos, quatro mulheres e um homem (LISBOA, 1997, p. 62). Após o retorno a Europa ocupou cargos importantes como o de professor universitário de Botânica, primeiro conservador do Jardim Botânico de Munique e da coleção de botânica da Real Academia de Ciências e secretário vitalício da seção de matemática e ciências naturais da Real Academia. Cultivou um círculo de amigos intelectuais muito amplo, que incluía naturalistas viajantes, como Eschwege, artistas, pintores, escultores, compositores e cientistas, realizando frequentemente em sua residência encontros e sarais, além permitir, uma vez por semana, que seus estudantes consultassem sua biblioteca e seu herbário particular (LISBOA, 1997, p. 60-63). Martius faleceu em 1868, aos 74 anos em Munique.

Sua trajetória de vida, bem como o contexto histórico no qual ele estava inserido, nos apresenta um homem de ciência que construiu sua carreira a partir do

estabelecimento de relações com outros intelectuais, exploradores, academias de ciência e até mesmo com o monarca da Baviera, figura decisiva na concretização da viagem dele e de seu colega Spix ao Brasil. Esses muitos *coletivos* nos quais Martius estava inserido compartilhavam o “modo de ver” do homem ilustrado, pragmático, utilitário, que prezava pela exatidão descritiva. Compartilhavam ainda do sonho do cientista natural de inventariar todos os seres do planeta, para assim desbravar os seus possíveis usos. Por fim, Martius fazia parte de um grupo que entendia a experiência da viagem como etapa insubstituível do fazer naturalista. Todos esses aspectos são elementos que informaram e *direcionaram* o *olhar* desse personagem. Resta-nos agora voltarmos-nos para o objeto da observação de Martius, aqueles a quem ele quer “fazer ver”: os índios brasileiros e suas doenças. É o que veremos no capítulo 2.

CAPÍTULO 2

O *olhar* estrangeiro para as doenças dos índios

O objetivo deste capítulo é desdobrar o *olhar* de Martius para os indígenas, especialmente no que concerne às doenças destes. Iremos para isso, trabalhar com o “modo de ver” que orientou o *olhar* de Martius, focalizando aqui, diferentemente do que foi feito no primeiro capítulo, em suas concepções médicas. Inicialmente, no item 2.1. faremos uma apresentação da fonte *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* explorando a sua materialidade, suas edições, os veículos, locais e datas em que a obra foi publicada, bem como o longo processo que resultou na tradução da obra do alemão para a língua portuguesa.

Em seguida, no item 2.2. intitulado *Concepções médicas e o olhar para o outro* buscaremos entender quais os conceitos médicos conformavam o *olhar* de Martius, que teorias e ideias davam suporte ao seu “modo de ver”. Veremos a influência da tradição hipocrático-galênica no pensamento do bávaro, inserido no contexto do neohipocratismo do século XVIII. Abordaremos ainda, a descrição da fisiologia indígena e das doenças a que eles estavam sujeitos, a fim de começarmos a entender quem é o índio que Martius *constrói* na obra aqui explorada, assunto que será tratado mais detalhadamente no capítulo 3.

2.1. **Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros: a fonte**

Em 1844 na cidade de Munique, Karl von Martius publicou, em língua alemã, a obra *Das Naturell, dei Krankheiten, das Artthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*, cuja versão em português recebeu o título de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*³⁰. O original em alemão pode ser consultado, atualmente, em plataformas *on-line* de algumas bibliotecas. Ele foi inteiramente digitalizado pela *Staatsbibliothek zu Berlin* (Biblioteca Estadual de Berlim) que o disponibiliza para consulta na sua seção *Digitalisierte Sammlungen* (Coleções Digitalizadas). Outro exemplar da obra foi digitalizado pela *Wellcome*

³⁰ Para esta dissertação foram utilizadas, predominantemente, as versões em português da primeira edição da obra, de 1939, disponível no site da Brasileira Eletrônica da Universidade Federal do Rio de Janeiro e a segunda edição do livro publicada em 1979 pela Editora Nacional.

*Library*³¹ e está disponível para consulta tanto no conteúdo *on-line* desta biblioteca (*Digitised Content – Topic: Materia Medica*) quanto na *Medical Heritage Library*³² (*Internet Archive Collection*).

O original em brochura contém 192 páginas escritas, numeradas, sendo as duas primeiras, capa e contracapa, e as três últimas, índice. É dividido em 51 capítulos contando com a introdução, cujos títulos se destacam do resto do texto apenas por sua centralização na folha. Esses capítulos não correspondem aos itens listados no índice, haja vista que nele são enumerados os temas trabalhados na obra, que não necessariamente possuem o mesmo nome dado aos capítulos. Não contém nenhuma imagem, nem tabela, ou representação cartográfica. Também não há referências bibliográficas separadas e são poucos os autores citados por Martius. Há apenas algumas notas explicativas. Nos dois exemplares digitalizados constam na contra-capa, os seguintes dizeres: “*Besonders abgedruckt aus Buchner’s Repertorium für die Pharmacie Bd. XXXIII. H. 3 S. 289. u. ffl*” (MARTIUS, 1844) que indicam que a obra de Martius fora publicada originalmente em uma revista chamada *Repertorium für die Pharmacie* (“Repertório para a Farmácia”), editada por Johan Andreas Buchner.

Buchner (1783-1852) foi um farmacêutico e professor da Universidade de Munique (FRIEDRICH, 2014, p. 610) mais conhecido pelo descobrimento, em 1828, de “uma substância amarela em forma de cristais, com sabor muito amargo, a qual denominou Salicilina” (LUENGO, 2005, p. 68), que fora amplamente utilizada como medicamento anti-inflamatório (FRIEDRICH, 2014, p. 610). Ele foi ainda responsável

³¹ A *Wellcome Library* é “uma das maiores fontes de pesquisa para o estudo da história médica, que oferece uma crescente coleção de materiais relacionados à medicina contemporânea e à ciência biomédica na sociedade” (WELLCOME LIBRARY. Disponível em: <<https://wellcomelibrary.org/>>. Acesso em: 30 abr. 2017).

³² Criada inicialmente a partir de uma colaboração entre as principais bibliotecas médicas do mundo – a *Augustus C. Long Health Sciences Library* da *Columbia University* e da *Columbia University Libraries/Information Services*, o *College of Physicians of Philadelphia*, a *Cushing/Whitney Medical Library* da *Yale University*, a *Francis A. Countway Library of Medicine* de *Harvard University*, a *U.S. National Library of Medicine* e a *Wellcome Library* – a *Medical Heritage Library* (MHL) “é uma curadoria digital (...) que promove o acesso livre e aberto a recursos históricos de qualidade em medicina”. A MHL tem como objetivo “fornecer os meios pelos quais leitores e estudiosos de variadas disciplinas podem examinar a natureza inter-relacionada entre medicina e sociedade, a fim de informar a medicina contemporânea e fortalecer a compreensão do mundo em que vivemos”. Possui uma “crescente coleção de dezenas de milhares de livros digitalizados médicos raros, panfletos, revistas e filmes, com obras representativas de cada um dos últimos seis séculos, os quais estão disponíveis através da *Internet Archive*” (MEDICAL HERITAGE LIBRARY. Disponível em: <<http://www.medicalheritage.org/>>. Acesso em: 30 abr. 2017).

pelo isolamento do alcaloide Berberina³³, editor do citado jornal farmacêutico *Repertorium für die Pharmacie* e autor de diversos volumes de *Vollständiger Inbegriff der Pharmacie* (“Arquétipo Completo da Farmácia”) (FRIEDRICH, 2014, p. 610).

Quanto à revista, não encontramos nenhum texto em português ou em inglês que fizesse referência a ela³⁴, no entanto, é possível encontrar diversos de seus volumes nas coleções digitalizadas da *Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek* (Centro de Digitalização da Biblioteca de Munique) e da *Bayerische Staatsbibliothek* (Biblioteca Estadual da Baviera). Analisando os resultados do sistema de busca *on-line* dessas bibliotecas foi possível verificar a existência de exemplares da revista entre os anos de 1815 a 1851, sendo pelo menos um ou mais números por ano, contabilizando no período 114. Buchner dedicou mais da metade da sua vida à edição da revista (36 anos), tendo trabalhado nela praticamente até a morte, já que o último exemplar encontrado, no qual consta sua assinatura é de 1851, um ano antes de seu falecimento. A partir de 1852 Ludwig Andreas Buchner (1813-1897) deu continuidade ao trabalho do pai, publicando o *Neues Repertorium für Pharmacie* (“Novo Repertório de Farmácia”), que contou com uma edição por ano de 1852 até 1874, de acordo com os exemplares digitalizados a que tivemos acesso.

A revista trazia a reprodução de manuais de farmácia e de química, tratados sobre as propriedades de certos elementos, medicamentos, entre outros (BUCHNER, 1844), contando com uma grande variedade de autores que nela publicaram seus trabalhos (BUCHNER, 1844). Isto, juntamente à longevidade de *Repertorium für die Pharmacie*, sinaliza que, provavelmente, tratava-se de uma publicação importante e que circulava principalmente entre a intelectualidade que se dedicava ao estudo dos medicamentos, da farmácia, e da química.

Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros foi publicada integralmente na revista, porém fracionada em quatro partes, em dois números, ambos de 1844, sendo uma parte da obra em um número e as outras três em outro. Estes dois números nos quais estão o texto de Martius seguem a mesma estrutura de organização das publicações. Cada um possuía textos de diversos autores e era dividido em três livretos, que, por sua vez, eram subdivididos em quatro seções,

³³ “Alcaloide cristalino (C₂₀H₁₈NO₄), extraído de diversas espécies de berberidáceas e, em especial, da hidraste (*Hidrastis canadensis*), usado como vermífugo, em substituição à quinina, e também como febrífugo e tônico estomacal” (MICHAELIS, 2005).

³⁴ É provável que hajam publicações em alemão a respeito da revista *Repertorium für die Pharmacie*. No entanto, devido à dificuldade com a língua e à falta de tempo hábil não conseguimos realizar uma busca detalhada.

sendo sempre a primeira seção referente aos tratados (*Abhandlunger*), a segunda, às notas (*Anazüge und notizen*), a terceira, à literatura (*Literatur*) e a quarta, à informações do “Jornal Oficial do Comitê do Farmacêutico na Baviera”³⁵ (*Centralblatt der Apotheker-Gremien in Bayern*).

A primeira parte da obra de Martius foi publicada em um dos números de 1844, no terceiro livreto, primeira seção, referente aos “tratados”. Dela constavam a introdução mais os primeiros onze capítulos. As outras três partes do texto foram publicadas em um segundo número do mesmo ano, todas nas seções chamadas “tratados”, no entanto, a segunda parte dos escritos (próximos 13 capítulos), está localizada no primeiro livreto, a terceira (os 10 capítulos seguintes) está no segundo, e a quarta (os últimos 16 capítulos), no terceiro.

Em seu conjunto, os números nos quais foram publicados os fragmentos da obra possuem 424 páginas. Para termos uma ideia dos temas abordados na revista, nas seções dos tratados há publicações dedicadas a preparados e substâncias de uso terapêutico, como *Ueber Aqua Laurocerasi* (“Sobre a ‘aqua laurocerasi’³⁶), do Dr. J. A. Buchner e *Ueber Bismuthum nitricum praecipitatum* (“Sobre a precipitação de nitrato de bismuto”) de J. P. Dulk. Há ainda reproduções de manuais como o *Hanbuch der Chemie von Leopold Gmelin* (“Manual de química de Leopold Gmelin”) e o *Gauger’s Repertorium für Pharmacie und practische Chemie* (“Repertório de farmácia e química prática de Gauger”). Além disso, também circulavam informações e notícias destinadas à aquela comunidade de cientistas, como *Die pharmaceutischen Approbations-prüfungen an der königl bayerischen universitäten* (“Exames ou provas de homologação das Universidades Reais da Baviera”) e *Notizen über die diessjährige General-Versammlung des Apotheker-Gremiums von Schwaben und Neuburg* (“Notas sobre a Assembleia Geral do Comitê dos farmacêuticos deste ano em Schwaben e Neuburg”) (BUCHNER, 1844).

Os estudiosos que publicavam no referido periódico, ainda que pudessem divergir em temas e aspectos específicos de suas contribuições, como de praxe se pode observar na comunidade científica, podem ser pensados como um *coletivo* de homens de ciência que compartilhavam um “modo de ver” e acreditavam na

³⁵ Em razão da falta de tempo hábil, não foram encontradas informações sobre o Comitê do Farmacêutico na Baviera. É possível que existam referências em alemão, entretanto, pela dificuldade de compreensão da língua, não conseguimos encontra-las. Deixaremos esse questionamento em aberto para trabalhos futuros.

³⁶ Aqua Laurocerasi ou Laurel Water, em inglês, é uma água destilada das folhas frescas do louro de cerejeira. Foi usada no tratamento para asma, tosse, indigestão e dispepsia.

necessidade de que o conhecimento adquirido em pesquisas, experiências e/ou viagens pudesse circular pelos meios intelectuais. O fato de Martius publicar *Natureza...* primeiramente em uma revista que circulava especialmente entre aqueles interessados em temas de pesquisa de natureza química e farmacológica é bem sugestivo do caráter utilitário da sua atuação como cientista. Ele publica a obra junto a manuais de farmácia e química, e tratados sobre elementos químicos e substâncias medicamentosas, logo, pode-se supor que tivesse como objetivo tornar conhecido os remédios e práticas curativas dos índios, a fim de que a ciência do Velho Mundo pudesse tirar proveito do que fosse considerado útil.

A publicação de *Natureza...* na revista *Repertorium für die Pharmacie* indica um caminho para compreensão do coletivo no qual Martius estava inserido, entretanto, este fato foi descoberto em um estágio já avançado do trabalho de pesquisa. Isto, juntamente à dificuldade de leitura de textos em alemão, nos impossibilitou de realizar um maior aprofundamento nesse assunto. Inúmeras questões foram feitas. Seria *Repertorium für die Pharmacie* uma revista de alguma associação profissional? Se sim, quais seriam as normas e regras que regiam esse grupo? Como se organizavam? Quais os critérios de escolha dos textos a serem publicados na revista? Porque Martius optou por publicar *Natureza...* nesse periódico? São perguntas sobre as quais não temos condições de nos aprofundar, mas achamos prudente deixar sugerido aqui o que nossas buscas nas bibliotecas alemãs indicam e esperamos poder voltar a esses questionamentos no futuro.

A produção de Martius não ficou restrita aos círculos intelectuais europeus. Ao que tudo indica a ele interessava também que a sua obra chegasse à intelectualidade brasileira. Em correspondência com o Cônego Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), um dos fundadores e primeiro secretário perpétuo do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), Martius comunicou em carta de 26 de maio de 1844, o envio da obra ao Brasil.

A sua honrada carta d,d, [sem data] que me deu notícia sobre a benévola recepção dos meus pequenos tratados sobre a história do Brasil, foi respondida para Hamburgo em mandar a V. S. um tratado novamente escrito por mim sobre o *Naturel, as doenças e a Medicina dos Aborígenes do Brasil*, o que peço, que V. S. apresentasse no meu nome à honorável companhia do Instituto Hist. Geogr. do Brasil. Desejo que as noções e notícias, que constituem este escrito, sejam dignas da sua atenção e que talvez se desse dele uma revista nas publicações do Instituto³⁷.

³⁷ Carta de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) ao cônego Januário da Cunha Barbosa, datada de 26.05.1844, em Munique. Disponível em português em: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e

O cônego Barbosa respondeu, em 24 de agosto do mesmo ano, que “o Instituto muito se honra” em receber os escritos do “distinto sábio” e informou que havia encaminhado o tratado para o sócio Barão de Planitz³⁸ a fim de que ele providenciasse para que excertos do texto fossem traduzidos e publicados na Revista Trimensal do IHGB³⁹. Apesar do desejo de ser lida em português e da aparente boa recepção dos escritos por parte dos citados membros do IHGB, não há indícios de que os trechos tenham sido efetivamente publicados na revista⁴⁰, sendo os motivos que levaram à não publicação desconhecidos.

Ao final daquele ano, em 15 de dezembro, Martius manifestou em nova carta ao cônego o interesse de que a obra fosse inteiramente publicada no Brasil em versão traduzida para o português.

Tendo boa ocasião para escrever a V. S. R. não quero negligenciá-la, mandando a V. S. segundo exemplar do meu livrinho sobre o *Naturel, a medicina e as moléstias dos Indígenas do Brasil*. Se o Instituto Hist. e Geog. Brasileiro achasse-o digno de comunica-lo numa tradução portuguesa, isto havia de ser para mim coisa de grande prazer⁴¹.

Apesar da insistência de Martius, os primeiros trechos da obra em língua portuguesa só vieram à luz em 1937, 69 anos depois de sua morte. Em 1930 havia sido criado o Instituto Teuto-Brasileiro de Alta Cultura, iniciativa que fez parte de um esforço do governo brasileiro para promover uma aproximação cultural com a Alemanha, especialmente no campo das ciências e das artes (MUÑOZ, 2015, p.

notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. XXVI-XXVII.

³⁸ Karl Robert von Planitz (1806-1847) foi um alemão naturalizado brasileiro, passando a chamar-se Carlos Roberto de Planitz, ou Barão de Planitz. Mais conhecido pela produção das aquarelas do álbum *12 vistas do Rio de Janeiro*, publicado em Hamburgo (Alemanha) por volta de 1840. Para mais informações, consultar: STICKEL, Erico J. Siriuba. *Uma pequena biblioteca particular: subsídios para o Estudo da Iconografia no Brasil*. São Paulo: EDUSP; Imprensa Oficial, 2004, p. 464-465. As aquarelas podem ser encontradas no catálogo da exposição *Olhar Viajante* da Casa Fiat de Cultura (Coleção Brasileira/Fundação Estudar da Pinacoteca do Estado de São Paulo), realizada entre 22 de outubro e 18 de dezembro de 2008. Disponível em: <<http://www.casafiat.com.br/wp-content/uploads/2014/05/Clique-aqui-para-baixar6.pdf>>. Acesso em: 05 de agosto de 2016.

³⁹ Carta do cônego Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), secretário perpétuo do IHGB, a Karl Friedrich Philipp von Martius, datada de 12.08.1844, no Rio de Janeiro. Biblioteca do Estado da Baviera – Martusiana II, A, 2 Cunha Barbosa, Januário da. Disponível em português em: COSTA, Maria de Fátima; DIENER, Pablo (Coord.). *Karl Friedrich Philipp von Martius – Um Brasil para Martius*. Coleção Memória do Saber. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012. p. 314-317.

⁴⁰ Toda a coleção da Revista do IHGB, desde o primeiro volume, publicado em 1839, está disponível para consulta on-line no site do Instituto.

⁴¹ Carta de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) ao cônego Januário da Cunha Barbosa, datada de 15.12.1844, em Munique. Disponível em português em: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. XXVII.

241-242). Desta forma, o jornal *O Estado*, de Florianópolis, em edição do dia 23 de abril de 1930, anunciou a inauguração do Instituto no dia 5 de abril do mesmo ano:

Instituto Teuto-Brasileiro de Alta Cultura – A sua inauguração, sabbado, na Sociedade Brasileira de Medicina e Cirurgia
Procurando incrementar o intercambio cultural entre os paizes de língua germânica e o nosso paiz, nos mesmos moldes do que foi feito com a França por intermédio do Instituto Franco-Brasileiro de Alta Cultura os elementos mais representativos da sciencia e da cultura germânicas e brasileiras entraram em entendimento para a fundação de um Instituto Teuto-brasileiro de Alta Cultura, entidade que deverá prestar os mais apreciáveis benefícios á causa da aproximação entre o nosso povo e os povos de raça germanica através de um intercambio cultural entre as elites intelectuais desses povos (...) ⁴².

Foi nesse contexto de aproximação com a ciência germânica que o médico Manuel Augusto Pirajá da Silva (1873-1961), conhecido pela identificação do *Schistosoma mansoni*, agente causador da esquistossomose, realizou duas conferências no Instituto, uma das quais consistiu na divulgação de trechos inéditos em língua portuguesa da obra de Martius. Eles foram depois publicados no Boletim do Instituto Teuto-Brasileiro de Alta Cultura com o título de *A obra do sábio naturalista allemão dr. Carlos Frederico Philippe von Martius: natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*⁴³.

Dois anos depois, em 1939, a edição brasileira foi finalmente publicada tendo sido financiada pelo governo Getúlio Vargas. A obra foi uma das que compuseram a Coleção Brasileira, projeto que visava à produção e distribuição de livros e ensaios em território nacional, cujo conteúdo versasse sobre o Brasil, suas questões e história, com a finalidade de apresentar à população uma nação que estava construindo sua identidade (AGUIAR, 2012, p. 2). *Natureza...* integrou a 5ª série da Biblioteca Pedagógica Brasileira sob a direção de Fernando de Azevedo e foi classificada como obra de etnologia (MARTIUS, 1939, p. 2-5). Compunham ainda a biblioteca escritos em antropologia e demografia, arqueologia e pré-história, biografia, botânica e zoologia, cartas, direito, economia, educação e instrução, ensaios, filologia, folclore, geografia, geologia, história, medicina e higiene, política e viagens (MARTIUS, 1939, p. 2-5).

⁴² Jornal *O Estado*. Florianópolis, quarta-feira, 23 de abril de 1930. Nº 4972. Disponível em: Hemeroteca Digital Catarinense. <<http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/oestadofpolis/1930/EST19304972.pdf>>. Acesso em: 05 de agosto de 2016.

⁴³ Atualmente, as separatas do Boletim estão disponíveis para consulta na biblioteca do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro.

A tradução, prefácio e notas da edição brasileira do texto de Martius foram feitos pelo Dr. Pirajá da Silva, que já havia publicado os referidos trechos da obra em língua portuguesa na *Revista do Instituto Teuto-Brasileiro*. No entanto, no prefácio desta explica que “do primeiro capítulo até ao que trata das afecções catarrais foi a tradução feita por um anônimo, para uso do Dr. Inácio José Malta, um dos nacionalizadores da ciência brasileira e membro da Sociedade Palestra Científica” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. XVIII).

Não encontramos registros do período exato de vida de Malta, no entanto, sabemos que ele foi um farmacêutico (A ABELHA. In: BRASILIANA, 2017) e membro da comissão permanente da Sociedade Velosiana de Ciências Naturais (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017). Os estatutos desta Instituição, criada em 1850, e cujo nome prestava homenagem ao naturalista Frei José Mariano da Conceição Vellozo (1741-1811)⁴⁴ apontavam como objetivo da mesma promover o estudo da história natural no Brasil, bem como das línguas indígenas (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017). Das quatro seções da Sociedade estabelecidas no estatuto – mineralogia, botânica, zoologia e língua indígena – o nome do Dr. Malta aparece, junto ao de Antônio Manoel de Mello, na seção referente à língua indígena (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017). Em 1851, porém, as seções da Sociedade foram reformuladas e Malta passou a compor a segunda seção, junto a Emílio Joaquim Maia e Guilherme Schüch de Capanema, cujo objetivo era “escrever a história das tentativas feitas no Brasil para a criação de estabelecimentos científicos de História Natural” (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017).

Em meados de 1856 houve um rompimento entre sócios da Sociedade Velosiana que dando origem à Sociedade Palestra Científica do Rio de Janeiro fundada por Francisco Freire Allemão de Cysneiros (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017), da qual, segundo o relato do Dr. Pirajá da Silva, Malta fez parte. Além disso, há registros de que, entre os anos de 1862 e 1864, o Dr. Inácio José Malta foi editor de um periódico chamado *A abelha*, que, publicado pela Sociedade Farmacêutica Brasileira, “solicitava [em suas páginas iniciais] a colaboração de farmacêuticos, químicos, botânicos e naturalistas” (A ABELHA. In:

⁴⁴ “(...) um dos principais nomes da ciência e da tecnologia do império português entre o final do Setecentos e o início do século XIX, era primo de Joaquim José da Silva Xavier (1746-1792) e foi objeto de um ensaio biográfico extremamente elogioso em 1858, escrito pelo vice-presidente do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro” (LUNA, 2009, p. 147).

BRASILIANA, 2017). A Sociedade Farmacêutica, por sua vez, foi uma instituição criada em 1851, “com fins de regularizar e garantir o exercício da farmácia no Brasil” (Sociedade. In: DICIONÁRIO Histórico-Biográfico, 2017) e da qual Malta foi presidente entre os anos de 1865 a 1868. Podemos perceber, portanto, uma intensa atuação profissional de Malta entre 1850, com a criação da Sociedade Velosiana, e 1868, quando deixou a presidência da Sociedade Farmacêutica Brasileira, mesmo ano em que Martius faleceu.

Desta forma, podemos inferir que houve um esforço por parte de Malta, contemporâneo de Martius, para que *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* pudesse ser traduzida para o português. Não sabemos os motivos, porém, que levaram à interrupção da tradução da obra. O fato é que anos mais tarde, o Dr. Pirajá da Silva, aproveitou-se da tradução dos 17 primeiros capítulos do livro, realizados sob encomenda de Malta, e concluiu o trabalho publicando a obra completa em português. Para realizar a tradução do restante da obra Silva utilizou um dos três exemplares originais que existiam no Brasil nas primeiras décadas do século XX:

um pertence ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, outro à Biblioteca Nacional, e o terceiro à rica e seleta “Brasiliana” do excelente amigo, Sr. J. F. de Almeida Prado, a quem agradecemos a fidalguia de no-la ter franqueado, abrindo-a de par em par aos nossos estudos (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. XVIII).

De acordo com Aguiar, nas obras traduzidas pela Coleção Brasiliana “percebemos a figura do tradutor como de grande relevância, uma vez que o comentário do prefaciador, com frequência, era sintomático para a natureza de sua recepção do texto, marcada de intencionalidade” (AGUIAR, 2012, p. 4). Em *Natureza...* isto não é diferente, encontramos na obra em português um diálogo entre Martius, Malta – que assina algumas notas referentes aos primeiros 17 capítulos – e Silva. Para ilustrar essa dinâmica, em determinada altura do texto Martius argumenta, embasado por conceitos de uma medicina ainda muito influenciada pelo neo-hipocratismo (como veremos mais adiante), que a “raça” dos índios brasileiros era portadora de uma “deficiência de sensibilidade” e de um “retardamento das funções vitais” (MARTIUS, 1979, p. 21). A causa desta condição seria a dieta composta principalmente de alimentos crus, no entanto, o bávaro complementa que outros fatores ainda contribuía para o “enfraquecimento da nutrição e debilitação dos índios” (MARTIUS, 1979, p. 23), por exemplo, “a lenta

cicatrização das feridas e úlceras, especialmente as dos pés, muitas vezes crônicas, de que são portadores, sem manifesta repercussão sobre o estado geral” (MARTIUS, 1979, p. 23).

Diante de tal afirmação o Dr. Inácio José Malta prontamente manifesta discordância, afirmando em nota:

Que possam sofrimentos individuais modificar a constituição dos indivíduos pacientes, concebe-se; mas que as úlceras ou feridas dos pés de alguns indivíduos possam modificar a organização de uma raça de homens é espantoso, e faz-me suspeitar da lealdade dessa tradução, que não obstante publicaremos para excitar a que algum médico que saiba o alemão tente-se a fazer melhor, caso esta tenha pecado (MALTA. In: MARTIUS, 1979, p. 23).

Como se lê, a discordância de opiniões é logo justificada como resultante de falhas no processo de tradução. No entanto, Pirajá da Silva, que escreve quase um século depois de Martius, também em nota, põe fim ao questionamento levantado por Malta quanto à inexatidão da tradução linguística:

Essas palavras do Dr. I. J. Malta atestam não ter sido ele o tradutor dos primeiros capítulos dessa obra, como já dissemos na introdução. A suspeita nesse particular não parece fundada. Sabemos, hoje, que as lavras do *Necator americanus*, causador do amarelão, *necatoriose*, penetram pela pele dos membros inferiores, produzindo dermatoses e úlceras crônicas. Os indivíduos depauperados pelos parasitos alojados nos intestinos se apresentam desanimados, incapazes de trabalhar, anêmicos, edemaciados e cansam ao menor esforço. É um dos grandes males que assolam nossos campos. Acreditamos tratar-se de úlceras fagedênicas tropicais os casos a que se refere Martius, por não serem manifestas neles as modificações do estado geral, o contrário do que se observa nos portadores de úlceras crônicas, ligadas ao parasitismo interno pelo *Necator americano* (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 23).

Percebe-se, portanto, a presença de concepções distintas de ciência no diálogo das três personagens, especificamente no que concerne ao conhecimento sobre o corpo humano e as moléstias que o atacam, isto é resultado dos quase cem anos que separam a publicação do original em alemão e a versão brasileira. Seria um trabalho bastante interessante o de identificar os “embates” entre as concepções médicas de Martius, Malta e Silva na publicação em língua portuguesa, no entanto, isto exigiria uma abertura do nosso recorte temporal, e, portanto, deixaremos esta tarefa para oportunidades futuras.

Da edição de 1939 constam 286 páginas, um índice por capítulos, o prefácio do Dr. Pirajá da Silva, que conta com a transcrição de quatro cartas escritas por Martius ao cônego Januário da Cunha Barbosa, e 17 imagens. Estas últimas estão localizadas em sequência após o prefácio de Silva e o início do texto de Martius.

Dentre elas constam um primeiro conjunto de imagens composto por objetos e lugares aos quais Pirajá da Silva faz referência no seu prefácio. São fotografias de um medalhão de bronze do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro no qual foi entalhado a figura de Martius, do túmulo do naturalista em Munique, de um crucifixo de ferro dourado que o bávaro mandou colocar na Igreja de Santarém no Pará como agradecimento à Deus por ter sido salvo de um naufrágio no rio Amazonas, e uma placa de bronze comemorativa do referido “milagre” (MARTIUS, 1979, p. III-VI). Em seguida, são reproduzidas fotografias das cartas de Martius ao cônego Barbosa (MARTIUS, 1939, p. VII-XIV), e, por fim, em um terceiro conjunto de imagens há uma fotografia do explorador Mario Baldi⁴⁵ que mostra o modo de praticar sangria dos índios Borôros da aldeia de Sangradouro (MARTIUS, 1939, p. XV), e quatro desenhos extraídos do *Atlas da Viagem pelo Brasil*, são eles: “Índio Purú-Purú – atacado de dermatomycose purú-purú”, “Mameluca da Província de S. Paulo (Bocio)”, “Índia Miranha” e “Índia Juri” (MARTIUS, 1938, p. 14, 386, 388, 389). Não iremos explorar aqui estas imagens, pois para isto necessitaríamos de um tempo maior para a realização do trabalho de análise, bem como de um aprofundamento na bibliografia referente ao uso da imagem como fonte histórica.

Em 1979 uma segunda edição de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* foi publicada pela Companhia Editora Nacional. Foi mantida praticamente a mesma estrutura da primeira edição, acrescentando-se apenas uma fotografia de Martius e outra do frontispício original da obra em alemão, além de um prefácio da segunda edição assinado por Egon Schaden, no qual o autor defende que apesar de considerada obsoleta, a obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* não deveria cair no esquecimento, haja vista que constitui “um documento de grande interesse para a história da Etnologia brasileira, (...) que aborda problemas ainda não resolvidos pelos que se têm por conhecedores do assunto” (SCHADEN. In: MARTIUS, 1979, p. XI). Na seção de anexos desta dissertação podemos verificar a correspondência dos capítulos de cada uma das edições de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* (Anexo 1).

Natureza..., como a grande maioria das obras de Martius, é fruto das experiências, questões e reflexões que lhe foram despertadas durante e após a

⁴⁵ Mario Baldi (1896-1957) foi um fotógrafo austríaco responsável pela produção de uma vasta coleção de fotografias de povos indígenas brasileiros (LOPES, 2014).

viagem ao Brasil entre 1817 e 1820. Conforme apontam Diener e Costa, pode-se afirmar “sem risco de exagerar” que a personalidade de Martius “se modelou em torno da expedição ao Brasil” (DIENER; COSTA, 2012, p. 13) tema sobre o qual nos dedicamos mais detalhadamente no capítulo 1. De tudo que observou no país os povos indígenas, foram certamente uma das maiores novidades para o naturalista. O estranhamento parece ter sido tão grande a ponto de mobilizar inquietações, a que Martius dedicou-se em diversas obras, e para as quais, em muitos casos, não encontrou respostas conclusivas durante toda a sua vida (MARTIUS, 1979).

Na obra aqui em destaque o naturalista expõe ao leitor o seu “olhar” sobre as doenças que mais acometiam os indígenas do Brasil, bem como a relação das moléstias e dos caracteres físicos típicos da “raça” americana com o clima, as condições do meio, o modo de vida e grau de cultura; a “estranha” medicina desenvolvida pelos pajés; a forma como os índios entendiam as causas das doenças, que envolvia uma compreensão “obscura” e “mágica” do mundo natural; e os remédios utilizados na terapêutica, que curiosamente apresentam-se como eficazes aos olhos de Martius. Há uma constante “associação entre clima, humores, tendências psicológicas e aspectos anatômicos” (AGUIAR, 2012, p. 2) nos escritos do bávaro.

Os capítulos, didaticamente subdivididos (como podemos ver no anexo 1), apresentam os temas dos quatro assuntos principais tratados na obra e elencados no título. Os primeiros são dedicados a uma análise da “natureza” da “raça americana”. Em “Aspecto geral da constituição física do índio brasileiro”, “Vigoroso desenvolvimento do sistema muscular”, “Robustez do revestimento cutâneo”, “Pouca irritabilidade do sistema sanguíneo”, “Inércia das funções vitais”, “Torpor do sistema nervoso”, “Estreiteza da vida psíquica – falta de afetos”, “Temperamento linfático – fleima”, entre outros, estão presentes concepções médicas que remetem à tradição hipocrático-galênica, sobre a qual nos deteremos no próximo item. Essas ideias aparecem na obra associadas a uma visão dos indígenas como uma “raça” degenerada, assunto que iremos explorar no capítulo 3.

Os capítulos referentes a segunda grande temática do livro, as “doenças” dos nativos brasileiros, estão associados também às concepções médicas do naturalista. Assim, as moléstias que ele descreve como comuns entre os índios são aquelas típicas de uma raça cujo temperamento é fleumático (como veremos a seguir). A “medicina” dos índios, por sua vez, é vista com grande desconfiança e surpresa ao

mesmo tempo. Ao falar sobre a arte médica dos brasis, Martius por vezes chega à conclusão de que esta se tratava de mera feitiçaria, como fica claro no capítulo “Magia ou Feitiçaria” e busca compreender como aqueles povos “selvagens” que careciam de conhecimentos científicos poderiam utilizar-se das plantas medicinais com eficácia. Os remédios dos índios parecem, por fim, ser o que mais desperta a atenção do naturalista, pois o continente americano apresentava aos europeus uma enorme quantidade e diversidade da fauna e da flora que lhes eram desconhecidas.

Para entendermos a construção do *outro* feita em *Natureza...* é necessário, portanto, compreender, primeiramente, as concepções médicas de Martius, que filtram o seu *olhar* para as doenças, os remédios e as práticas de cura dos índios. É o que veremos a seguir.

2.2. Concepções médicas e o *olhar* para o *outro*

Como vimos no capítulo 1, a viagem de Martius ao Brasil lhe proporcionou um contato direto com a alteridade, representada tanto pelos habitantes daquelas terras, quanto pela natureza tropical desconhecida, em especial a fauna e a flora. Em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, o naturalista volta seu olhar para as doenças dos índios, a forma como eles as entendiam e como com elas lidavam, ou seja, os remédios e as práticas de cura que utilizavam. Isto significa que Martius dedicou-se à compreensão da forma como os índios interagem com o mundo natural. Assim sendo, é importante ressaltar que o *outro* que ele constrói não se restringe ao ser humano, também a natureza é *outra*. É importante demarcar, porém, que ainda que Martius compreenda que os índios entendem a doença de maneira distinta daquela pela qual os europeus a compreendiam, ele as nomeia, classifica e organiza a partir de critérios formados pelo seu “modo de ver”.

Por isso, não há como decompor ou analisar o “modo de ver” de Martius sobre as doenças dos índios se não compreendermos minimamente o que o naturalista entendia como “doença”. A medicina do tempo de Martius ainda repercutia muitas ideias e noções da tradição criada por Hipócrates e Galeno, considerados pais da medicina ocidental. Na tradição aristotélica o cosmos era dividido em dois mundos: o *mundo celeste* e o *mundo terrestre* ou *sublunar* (ROSSI, 2001, p. 34). O *mundo celeste* era local da perfeição, porque nele as estrelas e planetas seguiam o movimento circular, que “não tem início e não tem fim, não tende

para coisa alguma, retornando perenemente sobre si próprio e prosseguindo eternamente” (ROSSI, 2001, p. 36). No mundo terrestre e imperfeito, por sua vez, havia dois tipos de movimentos, o *natural* e o *violento*. O *movimento natural* dependia do peso do objeto, se fosse pesado sua tendência seria mover-se para baixo, porém, se fosse leve iria mover-se para cima (ROSSI, 2001, p. 35). Já o movimento violento só ocorria por meio da ação de uma força externa, como por exemplo, “uma pedra lançada para o alto” (ROSSI, 2001, p. 35). O movimento não era entendido como “um *estado* dos corpos, mas como um devir, um processo” (ROSSI, 2001, p. 35). Ou seja, “um corpo em movimento não muda somente em relação a outros corpos: ele próprio, por estar em movimento, está sujeito à mutação. O movimento é uma espécie de *qualidade* que afeta o corpo” (ROSSI, 2001, p. 36).

A compreensão da matéria constituinte dos corpos, Aristóteles tomou emprestado do grego Empédocles (490 a. C. – 430 a. C.). Para este último a *physis*, ou o mundo natural, era composta por quatro elementos irreduzíveis: água, ar, terra e fogo (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47). Aristóteles acrescentou a esses elementos algumas qualidades, no que diz respeito ao peso, umidade e temperatura. A água e a terra eram consideradas elementos pesados, por isso tendiam a mover-se para baixo. Já o fogo e o ar, eram leves e tinham uma tendência natural a deslocarem-se para cima (ROSSI, 2001, p. 34-35). Quanto à umidade e temperatura, a água era fria e úmida; o ar, quente e úmido, a terra; fria e seca; e o fogo, quente e seco (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47). Cada ser presente na natureza era composto por uma combinação, em diferentes proporções dos quatro elementos de Empédocles (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47). Assim, um corpo pesado teria maiores concentrações de água e/ou terra, do que fogo e/ou ar, por exemplo (ROSSI, 2001, p. 35). Somente no mundo celeste haveria a presença de um quinto elemento, o éter, “sólido, cristalino, imponderável, transparente e não sujeito a alterações” (ROSSI, 2001, p. 36).

A partir do entendimento do mundo natural pela tradição aristotélica, no século V a. C. os médicos gregos foram responsáveis pela produção de uma série de tratados e livros a respeito dos processos que envolviam a saúde e a doença: o *Corpus Hipocrático*, que apesar de levar o nome de Hipócrates (460 a. C. – 370 a. C.), compunha-se de textos redigidos por vários autores para além dele, o que pode

ser comprovado pelas discrepâncias existentes entre um texto e outro (REBOLLO, 2006, p. 45).

O principal conceito da medicina hipocrática era o dos *humores*, isto é, os “fluidos essenciais, confinados dentro do envoltório cutâneo” (PORTER, 2004, p. 42). Segundo a teoria humoral existiam quatro tipos de humores: sangue, fleuma (também chamada de pituíta ou catarro), bile amarela e bile negra (conhecida ainda como atrabile ou melancolia) (PORTER, 2004, p. 42). Assim como tudo que existia no mundo natural, os humores seriam formados pela combinação, em diferentes proporções, dos quatro elementos de Empédocles. Desta forma, a fleuma, por possuir maior quantidade de água tinha as qualidades de ser fria e úmida; já o sangue, por possuir uma maior proporção de ar, era considerado quente e úmido. Do mesmo modo, a bile negra estava associada à terra (fria e seca) e a bile amarela ao fogo (quente e seca) (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47). Os humores eram, portanto, os responsáveis pelas diferenças de temperatura e textura do corpo, bem como pelas diversas tonalidades de pele. “Cada líquido tinha (...) uma cor característica – vermelho para o sangue, amarelo para a bile amarela, pálido para a fleuma e escuro para a bile negra” (PORTER, 2004, p. 43).

Um organismo era considerado sadio quando possuía os quatro humores em equilíbrio (PORTER, 2004, p. 43), e, desta forma, possuía também as mesmas proporções dos quatro elementos, estando menos sujeito às “corrupções” provocadas pelo movimento (ROSSI, 2001, 37). A doença, por sua vez, era entendida como o resultado de uma quantidade desproporcional de um ou mais humores no corpo (PORTER, 2004, p. 42). No humoralismo, quando o indivíduo era vítima de certa enfermidade era sinal de que ele estava com excesso ou escassez de determinado humor. Essa desproporção poderia ser resultante de uma dieta inadequada, já que os alimentos estavam diretamente relacionados à produção dos humores. “Os alimentos precisariam ser transformados em substâncias corporais e isso aconteceria através de seu “cozimento”, digestão ou “maturação”. Os humores seriam cozidos através do calor natural do organismo ou através da febre” (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 11). Esta última, inclusive, era uma das reações de defesa do corpo contra as moléstias, sendo um dos três estágios do processo de adoecimento de acordo com a teoria humoral citados por Andrade Lima. São eles:

1. Mudança na proporção dos humores, causada por fatores externos ou internos, gerando o estado de desequilíbrio;
2. Reação do corpo a essa desproporção, através da febre (ou fevura, cozimento, cocção), para tentar restabelecer o equilíbrio original. O cozimento modificava os humores, que ficavam, dessa forma, em condições de ser expelidos;
3. Crise resultante do desequilíbrio, com a descarga da matéria doente, vale dizer, do excesso de humor, ou então a morte (ANDRADE LIMA, 1996, p. 48).

A terceira e última fase do processo de adoecimento, que resultava no restabelecimento do equilíbrio – exceto em caso de morte – significava a expulsão do humor do organismo e conseqüente devolução para o meio ambiente. Pois,

A teoria hipocrática baseava-se na correspondência isomórfica entre a ordem do cosmo e o equilíbrio do organismo, que se exprimia em um poder natural de correção de desordens: a *vix medicatrix naturae*. Para a fisiologia humoral, portanto, a ideia de doença se expressava como desequilíbrio do organismo em face da ordem da *physis*. Buscando reconstruir o equilíbrio humoral rompido pela desarmonia entre o meio interno e o ambiente envolvente, a terapêutica – basicamente expectante – dependia tanto do médico como da sujeição do paciente ao processo de cura (EDLER, 2011, p. 30).

Portanto, o papel do médico hipocrático frente a ação da doença no corpo era o de “assistir à manifestação dessa poderosa força de restabelecimento de equilíbrios, interferindo o menos possível nesse processo” (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47). Cabia a ele “observar os sintomas e examinar as secreções. A terapêutica recomendada consist[ia] em dieta, exercícios físicos, banhos e aplicações (que promovem o cozimento) e laxantes (que promovem a evacuação)” (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 10). O médico era, como cita Porter, um “amigo fiel dos doentes”, demonstrava dedicação e disposição humanitária para ajudar a consolar aqueles assolados pelas dores (PORTER, 2004, p. 47). Era uma medicina voltada para os doentes e não para a doença, o importante era acabar com os sintomas e não realizar um diagnóstico (ANDRADE LIMA, 1996, p. 47).

A relação entre a doença e o meio ambiente fica clara no tratado hipocrático *Ares, águas e lugares*, que “foi escrito [...] com o objetivo de capacitar os médicos a antecipar os tipos de doenças que eles encontrariam em certas localidades” (EDLER, 2011, p. 30). Assim, “a medicina humoral tornava primordial uma análise da influência das estações climáticas, dos ventos, do sol, do regime alimentar, do gênero de vida e dos costumes dos habitantes” (EDLER, 2011, p. 30-31) do local. O tratado já inicia-se com o alerta de que aquele que pretendesse “investigar corretamente a medicina” deveria:

primeiramente [...] levar em consideração as estações do ano e o que cada uma delas pode produzir. Pois essas não se parecem nada entre si, mas diferem muito delas mesmas, inclusive quanto às suas mudanças. [...] Em seguida, os ventos quentes e frios, sobre tudo os que são comuns a todos os homens. Depois, os de cada região, os que são autóctones. Deve-se, então, levar em consideração as propriedades das águas, pois, assim como diferem na boca e em peso, também a propriedade difere muito em cada água (HIPOCRATES, 2005, p. 94).

Em seguida adverte que,

Assim que alguém chega a uma cidade, é inexperiente sobre ela. É preciso estar atento à posição dela, a como está assentada, e aos ventos e aos nascentes do sol; pois não podem ter a mesma propriedade a [cidade] que está voltada para o bóreas e a que se volta para o noto, nem a que se volta para o sol que se ergue e a que se volta para o sol se pondo. [...] Acerca das águas, é preciso considerar da melhor maneira possível como elas são, e se as usam pantanosas e moles, ou duras, provenientes dos lugares altos e rochosos, ou ainda se as usam salgadas e cruas [...] E a terra, se é descampada e sem água, ou nemorosa e abundante em água, ou ainda se é uma depressão e é sufocante, ou se é elevada e fria. E a dieta dos homens, o que lhes dá prazer; se são amantes da bebida, comem durante o dia e são inativos, ou se são amantes do exercício e do esforço e são vorazes e pouco bebem (HIPOCRATES, 2005, p. 94).

Nota-se que era necessário que o viajante inadvertido sobre os lugares desconhecidos tomasse consciência das qualidades daquele ambiente, podendo assim, prever se a interação do indivíduo com o meio resultaria em um processo de enfermidade (HIPÓCRATES, 2005, 94-95). O autor apresenta, então, vários exemplos, dos quais citaremos apenas um. Ele explica que em uma cidade “voltada [habitualmente] para os ventos quentes”, cujas “águas são abundantes e necessariamente um pouco salgadas” e que “se encontram em lugares elevados, quentes no verão, e fria no inverno” (HIPÓCRATES, 2005, p. 95), as mulheres são “doentias e suscetíveis a corrimentos”, “muitas se tornam estéreis por ação da doença [...], e frequentemente abortam” (HIPÓCRATES, 2005, p. 95). As crianças eram mais predispostas a “convulsões, dispnéias e tudo aquilo que julgam provocar a doença infantil” (HIPÓCRATES, 2005, p. 95). Por fim, os homens eram vítimas frequentes de “disenterias, diarreias, febres contínuas, febres de inverno de longa duração, numerosas erupções noturnas e hemorroidas no lugar em que se senta” (HIPÓCRATES, 2005, p. 95-96). Segundo Cairus em *Ares, Águas e Lugares* a doença é entendida a partir de três pontos: os costumes do povo sobre o qual se acomete as moléstias, a “natureza” desses indivíduos, isto é, o aspecto físico e a compleição, e o meio ambiente (CAIRUS, 2005, p. 93).

Claudio Galeno (129 – 216 d. C.) foi um dos grandes responsáveis por realizar uma compilação das obras que compunham o *Corpus Hipocrático*, além

disso, deixou comentários sobre os tratados, inaugurando uma tradição médica que ficou conhecida como *hipocrático-galênica* (REBOLLO, 2006, p. 46). É de Galeno a “teoria dos temperamentos”. Segundo ela, cada indivíduo já nasceria com uma combinação desproporcional dos quatro humores, havendo na maioria dos casos a predominância de um deles, o que resultaria na existência de quatro tipos de “temperamentos”. São eles: sanguíneo, no qual havia uma prevalência de sangue; bilioso ou colérico, quando a bile amarela era o humor predominante; melancólico ou atrabiliário era o indivíduo que tivesse excesso de bile negra, e finalmente, a pessoa fleumática ou pituitosa era aquela que possuía grandes quantidades de fleuma no organismo (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 13-14).

Para Galeno, o comportamento moral, as características psicológicas e anatômicas seriam determinadas pelo temperamento do indivíduo (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 13-14). Por exemplo:

(...) uma pessoa generosamente dotada de sangue apresentaria uma compleição rosada e teria um temperamento otimista, sendo animada, enérgica e robusta, embora talvez dada a uma impetuosidade impulsiva. A pessoa amaldiçoada com excesso de cólera ou bile amarela poderia ser colérica ou acrimoniosa, irritadiça e marcada por uma língua ferina. O mesmo se daria com a fleuma (pessoas de aparência amorenada e inclinação taciturna, isto é, sarcásticas, desconfiadas e propensas a ver o lado negro das coisas) (PORTER, 2004, p. 43).

Podemos dizer que a teoria dos temperamentos trouxe uma nova perspectiva para as práticas médicas, pois se a doença era o desequilíbrio dos humores, mas cada pessoa saudável apresentava a predominância de um deles, então uma prática realizada com um indivíduo fleumático poderia não surtir o mesmo efeito em um sujeito bilioso. Eram múltiplas as variáveis que determinariam o melhor tratamento para cada doente, “um menino de quatro anos necessitaria de um remédio frio devido a seu temperamento ser sanguíneo. Já uma menina da mesma idade precisaria de um medicamento menos frio porque (...) as mulheres têm por natureza um temperamento frio” (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 13).

Galeno foi um entusiasta do uso de alimentos e remédios na busca pela cura das doenças – seguindo sempre a lógica da oposição, de acordo com as qualidades dos humores em excesso – bem como da realização de procedimentos que permitissem a evacuação do humor excedente. Por isso era defensor da prática das sangrias para retirar o excesso de sangue do corpo, bem como do uso de purgantes, eméticos, evacuantes entre outros (ANDRADE LIMA, 1996, p. 49). Além disso, “recomendava que se tomasse cuidado e moderação em relação a seis pontos”

(MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 14) a fim de manter uma vida saudável. Eram eles: “a) o ar e o ambiente; b) comida e bebida; c) sono e a vigília; d) movimento e o repouso; e) excreções; f) as paixões da alma” (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 14).

A longevidade das ideias hipocrático-galênicas é demonstrativa do impacto que elas alcançaram na sociedade ocidental. Martins e outros argumentam que durante o medievo as concepções galênicas, levadas à Europa pelos árabes, foram muito aceitas nesse continente. Já na Idade Moderna, essas ideias persistiram, tendo sido bastante difundidas pela Companhia de Jesus, haja vista que havia nesta época uma valorização da “arte de bem viver, baseada no humoralismo e em preceitos filosóficos” (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 17). É possível ainda perceber a presença dessa tradição nos manuais, dicionários e guias médicos dos séculos XVIII e XIX, quando as práticas decorrentes das concepções de Hipócrates e Galeno são encontradas também nos fazeres de barbeiros, curandeiros e outros agentes populares da cura. No decorrer dos oitocentos, no entanto, começam a perder força, mas ainda são encontrados resquícios desta tradição em pleno século XXI (MARTINS; MUTARELLI; SILVA, 2008, p. 15-20).

Apesar da longevidade das ideias hipocrático-galênicas, “em fins do século XVIII e princípios do XIX, o conceito de meio estava ocupado por entidades físicas inteiramente diversas, em interação com processos fisiológicos radicalmente estranhos à fisiologia humoral” (EDLER, 2011, p. 32). No século das luzes a natureza passou a ser entendida como máquina, que o homem, detentor da razão iluminista, buscava controlar. O século anterior, o XVII, segundo Carvalho, marcou o abandono do estudo dos textos de Aristóteles nas universidades europeias (CARVALHO, 2010, p. 16). Prevaleceu então uma visão mecanicista do meio ambiente, que, de maneira genérica, “aspirava uma representação matemática da natureza” (CARVALHO, 2010, p. 17) e que pode ser encontrada nas obras de Descartes, Leibniz, Boyle e Newton (CARVALHO, 2010, p. 17). Assim, “o trabalho desses pensadores visava estabelecer um sistema extenso de ordem e medida, uma *mathesis* universal, onde a matemática se tornasse a linguagem privilegiada da natureza” (CARVALHO, 2010, p. 19-20).

Desta forma, a filosofia natural da ilustração entendia a natureza, e conseqüentemente “o funcionamento do corpo animal e humano[,] [...] basicamente em termos mecânicos” (CARVALHO, 2010, p. 23). De acordo com Carvalho,

No fim do século dezessete, começo do século dezoito, as explicações mecanicistas tinham grande prestígio no ensino universitário da medicina. Como exemplo, temos os trabalhos de Giovanni Borlli (1608-1679) *De motu animalium* (1676), que utilizou o modelo hidráulico para explicar a contração muscular, ou o trabalho de Descartes, com seu *Traité de l'Homme* (1664), que descrevia as sensações fazendo com que as fibras nervosas abrissem pequenas portas no cérebro, para que espíritos animais pudessem sair em direção aos músculos que produziram as contrações e os movimentos (CARVALHO, 2010, p. 23).

Portanto, “em paralelo com o que acontecia no campo da história natural, a noção de meio ambiente físico-químico agindo mecanicamente sobre os processos fisiológicos iria penetrar gradativamente no campo médico” (EDLER, 2011, p. 34). Queremos ressaltar, porém, o termo “gradativamente” na citação de Edler. Ele é importante porque indica que o mecanicismo não foi aceito de imediato, logo, sofreu resistência por parte de certos grupos. Assim, “por volta da metade do século dezoito, um grupo de intelectuais passou a não aceitar a necessidade da coerência formal matemática nas explicações para o mundo natural e instaurou-se um ceticismo crítico que revalorizou a contingência sobre a coerência” (CARVALHO, 2010, p. 27).

Vamos destacar aqui como resistência a esse movimento de entendimento da natureza como máquina os defensores do vitalismo e da climatologia médica ou neo-hipocratismo, ambos, como veremos mais adiante, mostram-se muito presentes nas concepções médicas contidas em *Natureza...* De acordo com Carvalho, os vitalistas do iluminismo eram um grupo “cujos interesses estavam centrados na história natural, química, medicina, e nas ciências da vida” (CARVALHO, 2010, p. 28). Buffon, por exemplo, “fez uma crítica à introdução dos princípios matemáticos ao âmago da filosofia natural” (CARVALHO, 2010, p. 27). Para ele o universo abstrato da matemática não poderia ser aplicado na realidade e na concretude do corpo (CARVALHO, 2010, p. 27-28). Os vitalistas

procuravam dissolver a dicotomia entre matéria e mente, ou corpo e alma, propondo a existência de uma matéria animada por forças ou poderes que se auto-ativavam, e que era auto-organizada, em um ciclo de relações e interconexões, que foi denominado de princípio ou força vital (CARVALHO, 2010, p. 28).

O princípio vital seria uma espécie de força oculta que não poderia ser visto ou medido, apenas anunciado por sinais (CARVALHO, 2010, p. 29).

A climatologia médica ou neo-hipocratismo é considerada um novo impulso à tradição que data do tratado *Ares, Águas e Lugares*. Tratava-se de uma “ciência que postulava ser o meio ambiente climático e telúrico um modificador complexo dos

processos fisiológicos e, portanto, origem de diversas patologias” (EDLER, 2011, p. 28). A qual segundo Edler, “vem sendo avaliada como presença aberrante no pensamento médico do século XIX, diante da tradição anatomoclínica e do desenvolvimento das pesquisas fisiológicas” (EDLER, 2011, p. 28).

A doença era entendida na perspectiva da climatologia médica não como uma essência, ou um agente, mas como algo que não possuiria uma “existência em si” (EDLER, 2011, p. 41). Desta forma, “a ideia de entidades mórbidas específicas agindo isoladamente (*contagium*, miasma, vírus, doenças zimóticas, vermes parasitos e gases tóxicos), embora presente, tinha um papel pequeno em tal sistema” (EDLER, 2011, p. 43). A doença existia no corpo doente e se manifestaria de acordo com “o temperamento e a estrutura peculiar de um indivíduo – sua constituição física –, seu dinamismo fisiológico e psicológico” (EDLER, 2011, p. 41). Quanto aos agentes externos,

miasma, calor, pressão atmosférica, umidade, parasitas, temperatura etc. –, tomados em conjunto ou discriminados hierarquicamente, jamais concorreriam isoladamente para formar uma afecção. Eles poderiam contribuir – circunstancialmente ou de modo preponderante – para produzir uma situação que, eventualmente, conduziria a um estado mórbido. Seriam uma condição necessária, mas nunca suficiente (EDLER, 2011, p. 41).

Na tradição neo-hipocrática o corpo doente era resultado da “conjugação de predisposições internas, mais ou menos constantes, e influências externas” (EDLER, 2011, p. 44), isto é, causas “predisponentes” e causas “excitantes” (EDLER, 2001, p. 44). As primeiras seriam resultado de pré-disposições do indivíduo, ao passo que, as últimas seriam fatores externos, que combinados a uma pré-disposição, provocariam a doença.

Assim, uma pessoa “cansada e suando”, sendo exposta ao “frio ou a uma corrente de ar”, contrairia a pleurisia. O estado de cansaço e suor constituiria a predisposição; o exercício que a fatigou, a causa predisponente; a correnteza de ar, a causa excitante. Mas essa distinção não é absoluta. Uma causa que é excitante em um caso pode ser predisponente em outro (EDLER, 2011, p. 45).

Apesar disso, esses dois tipos de causas da doença poderiam também gerar moléstias de maneira isolada, não dependendo uma da outra. “Uma causa predisponente pode gerar, por si só, em função de sua longa continuação, a moléstia que ela predispõe; uma causa excitante pode ser tão ativa que produza efeitos em pessoas inteiramente isentas de qualquer tendência para tais efeitos” (EDLER, 2011, p. 45). As pré-disposições de que falamos “estariam ligadas a diferentes estados fisiológicos do desenvolvimento, como: idade, sexo,

temperamento (...), raça, hábitos (...), idiossincrasias, hereditariedade e constituição física” (EDLER, 2011, p. 45).

O neo-hipocratismo deu impulso a uma outra ciência que se consolidou em meados do século XIX a chamada geografia médica (EDLER, 2011, p. 53 e 57). Essa disciplina – que teve origem na Alemanha no final do século XVIII – criou “um sistema de autoridade sobre um conjunto de fatos patológicos, clínicos e terapêuticos” (EDLER, 2011, p. 53). Os primeiros tratados de geografia médica foram redigidos por Leonhard Ludwig Finke (1785), Friedrich Schnurrer (1813), Emil Isensee (1833) e Berghaus (1838). Além de Jean M Christian Marc Boudin (1843), Caspar F. Fuchs (1853), Adolf Mühry (1856) e August Hirsch (1859) (EDLER, 2011, p. 57)⁴⁶.

Martius formou-se medicina na Baviera no ano de 1814, mesma época e contexto na qual as ideias neo-hipocráticas estavam circulando. Em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* podemos perceber uma presença forte das concepções da climatologia médica. Segundo Lécuyer, na tradição neo-hipocrática “o bom médico” era aquele que

examinava [...] sucessivamente os *circunfusa* (metereologia, hidrologia, geologia, climas e habitações), os *ingesta* (alimentos e bebidas), os *excreta* (excursões e banhos), os *applicata* (vestimentas e cosméticos), os *percepta* (costumes, sexualidade, higiene pessoal) e, por fim, os *gesta* (movimentos habituais, atividades profissionais) (LÉCUYER apud EDLER, 2011, p. 37).

Como veremos a seguir praticamente todos esses itens aparecem na análise de Martius sobre os índios brasileiros sempre associados ao estudo das pré-disposições presentes na “raça” americana, como a constituição física, os hábitos e o temperamento.

Como citado no capítulo 1, logo na introdução de *Natureza...* Martius afirma que irá trabalhar com “a constituição física dos ameríndios [e] as doenças que lhe são inerentes” (MARTIUS, 1979, p. 1), a despeito de outros viajantes já o terem feito. O que queremos destacar aqui, e que não mencionamos anteriormente, é que, simplesmente ao apontar os assuntos que o leitor encontrará no livro, o bávaro já expõe que para ele existe uma associação entre a constituição física e as doenças as quais a “raça” dos índios brasileiros estaria pré-disposta. Foi a partir desse

⁴⁶ Seria uma tarefa interessante realizar uma pesquisa a fim de verificar se os homens de ciência que escreveram a respeito da climatologia médica publicaram na revista *Repertorium fur de Pharmacie*, no entanto, não tivemos tempo hábil para realizá-la.

pressuposto que Martius dedicou-se ao estudo da “natureza” dos indígenas, isto é, da sua fisiologia.

Não é seu objetivo aprofundar-se sobre a compreensão da constituição física de indivíduos específicos, mas sim de um grupo definido pelo critério da raça, ainda que em determinados momentos ele faça diferenciações em relação ao gênero, idade ou região habitada. Isto fica claro no trecho abaixo:

No Brasil, vêem-se índios altos e baixos, esbeltos e corpulentos, vermelhos acobreados, amarelados e até quase brancos, com pouca barba ou, se constantemente não a depilam, apresentam-na regularmente basta. De modo que, de todos os caracteres físicos atribuídos a essa raça, restam quase somente como predicados invariáveis, que se repetem nas diferentes circunstâncias, a brilhante cabeleira lisa e negra, invadindo bastante a testa e a barba. Nunca vi índio algum com cabelos anelados, castanhos, vermelhos ou ruivos, nem com barba crespa. Isso nos deve indicar, principalmente, que os caracteres peculiares dos brasis não podem ser vistos e concebidos de modo exclusivo, como também os de qualquer membro das outras raças humanas. Acontece, portanto, com os homens, exatamente o mesmo que se observa nas chamadas famílias naturais da flora, que a ciência moderna procura designar e fixar, não por meio de uns tantos caracteres exclusivos, mas pelo conjunto de muitos deles, ditos caracteres coletivos” (MARTIUS, 1979, p. 3-4).

Nos capítulos seguintes (“Aspecto geral da constituição física do índio brasileiro”, “Vigoroso desenvolvimento do sistema muscular”, “Robustez do revestimento cutâneo”, “Pouca irritabilidade do sistema sanguíneo”, “Inércia das funções vitais”, “Torpor do sistema nervoso”, “Longevidade”, “Sentidos”, “Estreiteza da vida psíquica – falta de afetos”, “Língua”, “Temperamento linfático - fleima”, “Alimento”, “Bebida” e “Influência da atmosfera sobre a pele”) Martius faz uma análise das possíveis causas predisponentes e excitantes das doenças características dos índios brasileiros, abordando fatores climáticos, características do meio ambiente, tipo de alimentação, costumes, exercícios, entre outros, bem como acrescenta, a relação entre fisiologia e “grau de cultura” ou “grau de civilização”. Ele diz:

Tenho, expressamente, a notar que encontrei o conjunto das particularidades somáticas sem variações importantes no índio brasileiro de todas as províncias do Império, e que as *diferenças dominantes só dependem do grau geral de civilização das diferentes tribos e hordas*, ou do desenvolvimento individual da inteligência (MARTIUS, 1979, p. 8) (*grifos nossos*).

E ainda, argumenta que não se deveria “desprezar a convicção (...) de que os característicos somáticos de qualquer povo ou horda dependem, principalmente, das influências de clima, modo de vida e grau de cultura” (MARTIUS, 1979, p. 9). A seguir veremos como Martius estabelece relações entre meio o ambiente, os hábitos

e costumes, a dieta, as vestimentas, o grau de cultura, o temperamento e a constituição física dos índios.

No capítulo dedicado ao estudo do “vigoroso” sistema muscular dos indígenas, o naturalista relaciona o funcionamento desse sistema com as características geográficas de regiões distintas habitadas por dois povos, e conseqüentemente, com o tipo de exercício físico que cada um desses ambientes permitia que fosse realizado. Isto é, ele aborda a formação muscular diferenciada entre os povos que habitavam nas matas fechadas e aqueles que moravam nas várzeas.

Uma figura larga, atarracada e carnuda, principalmente no tronco e extremidades superiores; braços curtos, em relação ao corpo, grossos e musculosos; peito largo e arcado; a nuca reforçada é curta; movimentos ligeiros, elásticos e uniformemente contínuos que, mesmo a passo curto, vencem incríveis distâncias em pouco tempo; admirável capacidade para carregar pesos, ou continuar horas a fio o mesmo exercício muscular, são qualidades que já surpreenderam os primeiros descobridores da América, e que igualmente encontramos no índio brasileiro, quer habite em espessas matas virgens, ou em campos abertos. Contudo, a *diversidade no modo de vida produz notáveis diferenças em seu exterior*: o habitante das matas é muito mais corpulento, mais largo e mais robusto; o que habita as várzeas, pelo contrário, mostra um corpo mais esbelto e sobretudo membros mais finos; tem os movimentos mais livres e flexíveis, parecendo dar grande apreço ao desenvolvimento da força muscular dos pés (MARTIUS, 1979, p. 13) (*Grifos nossos*).

De acordo com o viajante, o índio das matas, ao contrário do das várzeas, não teria espaço suficiente para dar passos longos, já que na floresta só era possível caminhar a passos curtos e dificilmente em linha reta. Nota-se, portanto, que a principal razão para uma constituição muscular diferenciada entre os índios é justificada pelo seu modo de vida, costumes e hábitos, que, por sua vez, são conformados pelo meio em que habitam (MARTIUS, 1979, p. 13-14).

De maneira similar, Martius associa a influência da atmosfera sobre a pele e conseqüente adoecimento ao fato dos índios utilizarem pouca roupa, e, desta forma, sujeitarem-se às intempéries do clima. Ele diz a esse respeito que

As tangas leves de entrecasca de vegetais, de tecidos de algodão ou de cordéis que especialmente usam as mulheres pertencentes a tribos de mais elevada cultura, não merecem de modo algum o nome de vestuário, pois servem de adorno ou bastam ao seu sentimento de pejo. Também trazem a cabeça descoberta [...]. Por mais ameno que seja o clima do Brasil, todavia existe grande variação térmica, principalmente nas regiões montanhosas e perto do mar ou dos grandes rios. Aí, o índio, nas 24 horas, é frequentemente exposto a uma temperatura que oscila de 15° a 20°

Réaumur⁴⁷. É claro que uma tal variedade deve poderosamente influir para o estado hígido e predisposição mórbida. A pele dos índios é, como já notamos, extraordinariamente grossa, mais espessa e resistente que a dos europeus; repousa sobre o espesso pânículo adiposo e, além disso, está fortalecida pelo hábito, desde a infância. Portanto, com razão, podemos asseverar que não é mui própria para servir no processo terapêutico natural, como órgão de reação para produzir crises e servir de emunatório favorável. Observada atentamente, a pele dos índios é muito mais irritável do que forte e dotada de energia vital que devêramos supor, pelo enrijamento constante. É essa a causa das contínuas constipações que reinam entre eles (MARTIUS, 1979, p. 59-60).

No capítulo “Robustez do revestimento cutâneo” é explorada a contradição entre os traços psicológicos e fisiológicos dos “brasis”, especialmente no que diz respeito aos níveis de suor produzidos pelos organismos desses homens. Martius explica, sempre tomando a raça caucásica como “tipo ideal”, que devido a sua fisiologia, os índios transpiravam pouco em comparação com os europeus ao realizarem grandes esforços – especialmente considerando-se que viviam nos trópicos. Isto era resultado da “pouca irritabilidade do coração e dos grossos vasos sanguíneos ou, talvez (...) [da] menor quantidade de sangue” (MARTIUS, 1979, p. 17) nos corpos dos indígenas, ainda que tenha ressaltado que não pôde comprovar este fato, tendo apenas reproduzido o que alguns médicos brasileiros argumentavam. No entanto, a nível psicológico poderiam suar em grandes quantidades quando submetidos a fortes emoções (MARTIUS, 1979, p. 15). Isto ocorreria em função de uma característica psicológica dessa “raça”, “o desaparecimento da coragem” (MARTIUS, 1979, p. 16). Argumenta ainda que a transpiração excessiva também tomava conta do índio todas as vezes em que precisava realizar “trabalhos que lhe são estranhos ou tediosos, sendo que, o moroso adiamento deles, o índio costuma atribuir, ora a uma doença repentina, ora a um encantamento” (MARTIUS, 1979, p. 16).

A escassez de sangue no organismo do indígena foi considerada pelo viajante bávaro, herdeiro das teorias hipocrático-galênicas, como consequência de uma alimentação pouco nutritiva, constituída primordialmente de alimentos crus (MARTIUS, 1979, p. 18). A falta do cozimento, portanto, inviabilizaria a transformação do alimento em humor, provocando a carência de sangue (MARTINS; MUTERELLI; SILVA, 2008, p. 11). Martius tinha, porém, a certeza de que os índios possuíam um sangue frio (MARTIUS, 1979, p. 17-18).

⁴⁷ Réaumur é uma escala de temperatura datada de 1730 e proposta pelo físico René Antoine Ferchault de Réaumur. °C = °R x 5/4, logo, no trecho Martius indica que a temperatura variava entre 18,75°C e 25°C.

(...) os brasis, apesar de serem habitantes de países quentes, têm o *sangue frio*, (...) por isso, só se lhes deposita sobre a pele uma pequena exudação fria. Desse fenômeno muito se admira o europeu, principalmente quando aperta a mão dos aborígenes. Em tais cumprimentos sempre sentimos uma impressão comparável ao toque de um objeto *frio e úmido*, absolutamente ao contrário do que sucederia com um africano, cujo sangue se mostra quente, até nas próprias mãos. Nisso, os brasis podem ser talvez comparados com os Malaios, cujas mãos se conservam também frias e úmidas. Correspondendo à frialdade das mãos, nota-se que naqueles o pulso é fraco e vagaroso, escapando ao tato do observador por sua pouca elasticidade (MARTIUS, 1979, p. 18) (*Grifos nossos*).

O sangue na teoria humoral “seria a fonte da vitalidade” (PORTER, 2004, p. 42). Após concluir que os índios possuíam um sangue frio e escasso, Martius chega à conclusão de que a “raça” americana era dotada de um torpor ou inércia das funções vitais – resultante de uma “deficiência de sensibilidade e um retardamento das funções vitais” atribuídas à ingestão de “raízes e frutos verdes e carnes mal passadas”, cuja digestão seria “laboriosa” – e a uma melancolia inerente a esses povos (MARTIUS, 1979, p. 21-23).

A inércia psíquica em que os povos indígenas supostamente viveriam seria a causa da ausência do que Martius chama de “sensibilidade superior” ou “sensibilidade refinada” entre esses homens (MARTIUS, 1979, p. 25 e 30), e que por sua vez estaria presente nos europeus:

A íntima ligação de todas as atividades orgânicas entre si, com a vida psíquica superior, constituindo um característico essencial do homem de refinada sensibilidade, não se observa nos brasis, nem mesmo comparativamente aos negros, e, menos ainda aos homens de raça caucásica. Tanto as forças físicas quanto as morais, se acham neles separadamente dissociadas, e, ficam em completa passividade ao lado uma da outra. Por isso, suas funções são mais lentas, suas simpatias unilaterais e menos fortes, - todos os antagonismos menos acentuados (MARTIUS, 1979, p. 25).

Pode-se dizer que essa “sensibilidade superior” a que Martius se referiu seria um elemento definidor do grau de cultura de determinada “raça”, que no caso dos indígenas seria bem pequeno, característica típica de povos pouco ou nada civilizados.

Nesta mesma linha de raciocínio, falando sobre os “sentidos” dos “brasis”, Martius observou que estes possuíam olfato, tato, audição e visão muito desenvolvidos, sendo capazes de sentir o cheiro do inimigo nas matas, enxergar na escuridão e ouvir os rivais escondidos prestes a atacar. No entanto, ainda sim considera o índio “meio cego, meio surdo, meio sem tato e meio sem olfato” (MARTIS, 1979, p. 30). Isto porque os sentidos seriam utilizados como meros

instrumentos para sobreviver nas selvas. Ao que ele argumenta que os nativos do Brasil estariam próximos dos animais, que agem de maneira puramente instintiva.

Estando os sentidos unicamente ocupados com a satisfação das necessidades da vida, é claro, que não lhes podem servir de instrumentos para mais elevadas observações. Falta-lhes aquela sensibilidade requintada, resultante da atividade da observação sensorial, por assim dizer, nessa desconhecida harmonia com o espírito (MARTIUS, 1979, p. 30).

Da mesma forma, os afetos e paixões dos povos indígenas, “poucas, uniformes e continuamente hereditárias” (MARTIUS, 1979, p. 35), teriam uma origem instintiva, a exemplo das manifestações de amor materno observadas entre eles. O ódio e o ciúme são elencados por Martius como os sentimentos mais exacerbados entre a “raça” americana, ressalta, no entanto, que “nos seus acessos, se assemelham mais às feras do que aos homens” (MARTIUS, 1979, p. 33). Apesar de pintar uma faceta animalesca para os índios, o naturalista adverte que eles não desconheciam a honra, “essa poderosa alavanca da mais fina sociedade humana” (MARTIUS, 1979, p. 33), alertando, porém, que quando agiam sob influência dela, era com a intenção de obter distinções e louvores, o que neles se manifestava de maneira negativa. Também não nega a existência de amor e fé conjugal, “tais como são compreendidos nas mais civilizadas sociedades” (MARTIUS, 1979, p. 34) e reconhece entre eles um “sentimento de justiça refinado e poderoso” (MARTIUS, 1979, p. 34), mas que em geral só se manifesta entre os índios da mesma “tribo”. O naturalista bávaro, à primeira vista, parece ter desenhado, portanto, uma “raça” que vivia entre as fronteiras da civilização e da barbárie, do humano e do animalesco.

A partir das características observadas nos índios, como a escassez de sangue, que era frio e úmido, a falta de uma “sensibilidade requintada”, a inércia das funções vitais, a melancolia e prostração, bem como a falta de afetos, Martius conclui que os nativos americanos eram dotados de um “temperamento linfático”. Nas palavras dele:

Tendo 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. Esses homens são de natureza pesada e fria e, por assim dizer, quase anfíbios humanos. A pouca excitabilidade da sua fibra que é animada só por poucas paixões, o lânguido movimento do seu sangue frio, a vagarosa assimilação de pouca substância proveniente da abundância de alimentos grosseiros e ainda mais o silêncio e abatimento da alma, são os elementos determinantes de uma constituição linfática. A isso corresponde o

predomínio da fleuma e da melancolia no temperamento do índio (MARTIUS, 1979, p. 43) (*Grifos meus*).

A fleuma, segundo Porter, era uma “categoria ampla que incluía todas as secreções incolores, era um lubrificante e resfriador. Também visível no suor e nas lágrimas, fazia-se notar ao máximo quando aparecia em excesso – nas ocasiões de frio e febre” (PORTER, 2004, p. 42). A melancolia, ou bile negra, por sua vez, era “um líquido escuro, quase nunca encontrado em estado puro, (...) tido como responsável pelo escurecimento de outros fluidos, como quando o sangue, a pele ou as fezes tornavam-se salobros” (PORTER, 2004, p. 42).

Segundo Edler na climatologia médica a constituição física era compreendida em três categorias: forte, comum e fraca:

Na primeira, alistar-se-iam os indivíduos em que predominassem o sangue arterial, os órgãos da respiração e o sistema muscular. A segunda englobaria os indivíduos em que sobressaíssem o sangue venoso e o fígado. Os indivíduos em que prevalecessem o sistema linfático, celular, o pituíto e o seroso incluir-se-iam na terceira categoria (EDLER, 2011, p. 45).

Desta forma, a constituição física dos índios seria considerada “fraca”, a qual determinaria o tipo de doença a que os eles estariam predispostos. Novamente, Martius associa, a essas moléstias, a “compleição orgânica favorável”, a dieta alimentar inadequada e a ação da atmosfera e do clima sobre o organismo (MARTIUS, 1979, p. 44). A seguir veremos as doenças sobre as quais ele se dedica.

2.3. As doenças dos índios

Nos capítulos “Doenças”, “Afecções catarrais”, “Dermatoses”, “Doenças febris”, “Varíola”, “Febre”, “Hepatite crônica”, “Embarços gástricos crônicos”, “Espinhelela”, “Sífilis”, “Afecções ósseas”, “Doenças dos órgãos respiratórios”, “Gota”, “Hemorroidas”, “Doenças dos órgãos dos sentidos” e “Doenças mentais” Martius faz um inventário das moléstias que mais acometiam a raça americana, bem como cita algumas que não eram tão comuns entre eles.

Após concluir sua análise sobre a “natureza” dos índios brasileiros ele argumenta que,

(...) facilmente se depreende quais devam ser as doenças dessa raça humana. Baseiam-se principalmente na assimilação e alimentação: doenças do sistema linfático. Por isso que são de constituição pouco excitável; as doenças desenvolvem-se neles mui lentamente; afetam mui pouco simpaticamente os órgãos que não são sede da doença; raro tomam caráter agudo; não mostram grande exatidão de periodicidade e findam a maior

parte das vezes, sem que tenham atingido o sistema nervoso, salvo poucos momentos antes da morte (MARTIUS, 1979, p. 44).

Ele aponta como doenças do sistema linfático as moléstias crônicas como “engorgitamentos⁴⁸, inflamações⁴⁹ e supurações⁵⁰ das glândulas mesaraicas, do epíploo⁵¹, do fígado, do baço, hidropsias⁵² e febres consultivas⁵³” (MARTIUS, 1979, p. 44). Essas moléstias eram as causadoras da maioria das mortes entre os índios antes do contato com os europeus, que depois trouxeram a varíola e o sarampo, responsáveis pela dizimação de diversos povos indígenas. O temperamento e a fisiologia dos nativos americanos, juntamente à alimentação e ambiente favoreciam, de acordo com Martius, as “doenças crônicas do sistema digestivo” (MARTIUS, 1979, p. 45). As enfermidades dos órgãos respiratórios, por sua vez, eram pouco comuns, pois a “conformação larga do tórax, o constante exercício do índio, fortalecido pelas caçadas ou por ocupações outras ao ar livre, clima favorável e brando, permitem que essa doença pouco se manifeste” (MARTIUS, 1979, p. 102).

Na tabela 2 podemos identificar, dentre as doenças citadas por Martius, aquelas que tinham maior incidência entre os índios, as que não eram tão frequentes, as que atingiam de maneira mais intensa um grupo específico como crianças ou mulheres e as que eram consideradas mais comuns em determinadas regiões geográficas.

Dentre as moléstias causadas pela ação da atmosfera sobre a pele, Martius trata especialmente das “afecções catarrais⁵⁴” e das “dermatoses”. O bávaro

⁴⁸ “Engurgitamento. Quando alguma parte é dura e inchada, sem vermelhidão nem inflamação bem marcada diz-se, em geral, que está engurgitada. Todavia esta palavra aplica-se de preferencia ás tumefacções do systema glandular; assim diz-se communmente; tal criança tem um engurgitamento das glândulas do pescoço, tal senhora tem um engurgitamento do seio, etc. Ao engurgitamento do fígado e do baço dá-se mais ordinariamente o nome de *obstrução*. A palavra engurgitamento é synonymo de *encalhe* e de *enfarte*” (CHERNOVIZ, 1890, p. 963).

⁴⁹ “Inflamação, s. f. tumor pretematural causado pelo sangue, com vermelhidão, e calor: a imflamação he de diversas especies segundo os lugares, que occupa. § O ato de inflammar, ou inflamnar-se alguma coisa” (BLUTEAU, 1789, I, p. 718).

⁵⁰ “Supurar, v. n. transformar-se em pus, ou matéria cosida, a que compunha algum tumor” (BLUTEAU, 1789, II p. 433).

⁵¹ “Epiploon v. zirbo: membrana cheia de graxa, e undulante, que esta na cavidade do baixo ventre, ou barriga” (BLUTEAU, 1789, I, p. 523).

⁵² “Inchação ou tumor preternatural do ventre ou das pernas, ou do corpo todo, causada de uma água intercutânea quando não há boa sanguificação no fígado” (FERREIRA, 2002, p. 788).

⁵³ “Febre hética - febre contínua de exacerbações vesperais ou remitente, simulando o tipo cotidiano; acompanha-se de emagrecimento progressivo, suores e diarréias coliquativas. Frequentemente é motivada pela tuberculose pulmonar, supuração lenta e profunda dos órgãos internos e por muitas causas outras” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 62).

⁵⁴ “Afecção, S. f. modificação causada no corpo, ou no animo pela impressão dos objectos externos” (BLUTEAU REFORMADO, 1789, p. 34). “Catarral, ajd. procedido de catarro” (BLUTEAU REFORMADO, 1798, p. 245). “Catarral, S. m. fluxão de humor, que desce à garganta, ou para outra

TABELA 2 – INCIDÊNCIA DE DOENÇAS ENTRE OS ÍNDIOS DE ACORDO COM O RELATO DE MARTIUS

DOENÇAS	INCIDÊNCIA
Afecções catarrais	Comuns entre os índios, manifestando-se principalmente na “esfera intestinal” ou “baixo ventre”.
Doenças reumáticas:	A “constituição pouco sensível e pituitosa” dos índios “não lhes predispõe tanto aos achaques reumáticos como aos catarrais”.
• Corrimentos ou currimentos ⁵⁵	
Dermatoses:	Comuns em regiões com variação térmica considerável, como áreas de montanhas, rios e mares.
• Exantemas agudos	
• Erisipéla ⁵⁶	
• Piera ⁵⁷	
• Doenças herpéticas:	
› Psoríase crônica ou Curúba	
› Ictiose ⁵⁸	
Doenças Febris:	
• Exantemas agudos	Comuns em regiões com variação térmica considerável, como áreas de montanhas, rios e mares.
• Varíola	Doença trazida pelos europeus à América, a qual o índio é pouco resistente.
• Sarampo	Manifesta-se de preferência nas crianças

parte do corpo derivadas de várias membranas dos finos frontaes, das cavidades grandes dos ossos maxillares, &c" (BLUTEAU REFORMADO, 1789, p. 245).

⁵⁵ “Currimentos, no texto. Deve ser corrimento, denominação dada ás dores reumatóides nas articulações. Corrimento. S. m. Humor que corre para alguma parte do corpo. Cast. 3. 280. "os pés inchados de corrimento". Dic. da língua port. por Antônio de Moraes Silva” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 63, nota).

⁵⁶ Segundo Martius a erisipela era uma “doença bastante difundida naquele clima”. “(...) os portugueses chamam de sarna, erisipela, e os tupis: vaurána” (MARTIUS, 1979, p. 66). “Erisipéla S. f. Infamação produzida de sangue extraviada entre a cutis, e a carne” (BLUTEAU, 1789, p. 525). “Sarna S. f. doença que consiste em huns grãosinhos que vem á pelle, muito comichosos, he contagiosa” (BLUTEAU, 1789, p. 378).

⁵⁷ “Devido a repetidas picadas [de mosquitos] e inevitável coceira, freqüentemente em todo o corpo, apresentam-se regiões ensagüentadas com o aspecto de uma doença eruptiva idiopática. A essa dermatose chamam piera” (MARTIUS, 1789, p. 67-68).

⁵⁸ “Todo o corpo se mostra semeado de placas irregulares, às mais das vezes arredondadas, isoladas ou confluentes, escuras, de vários tamanhos, e se revelam ao tato por ligeiro espessamento da pele. Não mostram excreção alguma dartrosa, se bem que a superfície seja desigual e mais seca do que o resto da pele. (...) A periferia das manchas é, muitas vezes, mais pálida do que a parte sã, às vezes quase branca. Os doentes sofrem de hepatomegalia (aumento do volume do fígado)” (MARTIUS, 1979, p. 69-70).

	antes da estação quente.
Febres:	“A natureza apática e indolente do índio e a pouca energia das funções nervosas não correspondem ao desenvolvimento das formas mórbidas, suportadas ou refletidas pelo sistema nervoso”.
• Febres intermitentes (Taçuba)	As febres intermitentes são mais raras do que as remitentes.
• Febres remitentes (Taçuba-aybá)	
• Febre terça (Taçuba-ryry)	A febre terça é mais rara do que a quartã.
• Febre quartã	
• Febres tifoides	Febres tifoides são mais raras do que a sínoca.
• Febre sínoca ⁵⁹	
• Febre versatilis ⁶⁰	“Nas exacerbações é mais frequente observar o estado de estupor ou manifestações comatosas do que o da febre versatilis”.
Embarços Gástricos Crônicos:	
• Engasgo/Dispepsia ou Anorexia histérica ⁶¹	“As mulheres são de preferência muito sujeitas a esse estado mórbido”.
• Espinhela ⁶²	Observada “nos índios, principalmente

⁵⁹ “Febre sínoca é uma febre contínua continente, na qual a temperatura do corpo é sobremaneira elevada; o pulso freqüente, forte e duro; a urina muito corada e as funções sensoriais pouco ou quase nada perturbadas. Mostra a experiência que a causa excitante que mais ordinariamente põe em ação essa qualidade de febre é a supressão da transpiração, ou seja, por se exporem imprudentemente ao vento fresco, estando suado; ou seja, por beberem água fria nas mesmas circunstâncias; ou, enfim, por qualquer outro motivo capaz de produzir constipação repentina. O exercício violento, principalmente ao sol ardente, é também causa assaz poderosa. Os sintomas da sínoca são pelo comum tão simples, como os do tifo são complicados. De modo geral, denominava-se sínoca toda febre que durava algum tempo, sem intermitência acentuada. Alguns autores descreveram como tifo febril especial, sob o nome de sínoco ou febre sínoca, um conjunto de sintomas passageiros, acompanhados de febre, que se ajusta ao quadro da febre efêmera ou do embaraço gástrico febril. Sínoca era nome outrora dado a doenças febris de curta duração e de etiologia desconhecida. V. Ensaio sobre as febres com observações analíticas acerca da topografia, clima e demais particularidades, que influem no caráter das febres do Rio de Janeiro, por Francisco de Melo Franco, Lisboa, 1829” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 79, nota).

⁶⁰ “Febris versatilis - A febre nervosa, conforme predominava depressão ou excitação mental e delírio, dividia-se em: Febris nervosa stupida e Febris nervosa versatilis. V. Walter Guttman, Medizinische Terminologie, 1920, p. 383” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 79, nota).

⁶¹ “Os brasileiros chamam de engasgo a uma fraqueza especial da digestão que se manifesta por incômoda sensação de fartura do estômago, eructações incessantes, engulhos e soluços acompanhados de borbórisos, cardialgias depois da refeição, em tupi - cururúca, marica-tyapú, e uma progressiva perturbação da hematopoese. As mulheres são de preferência muito sujeitas a esse estado mórbido, que é diagnosticado como dispepsia ou anorexia histérica” (MARTIUS, 1979, p. 84).

⁶² Caracterizada como “a reentrância do apêndice xifoide” (MARTIUS, 1979, p. 85). É uma “doença crônica da digestão” (MARTIUS, 1979, p. 85).

	civilizados, descendentes dos Tupis, nas províncias da Bahia, Pernambuco e Maranhão”.
Sífilis	“Nos índios do Amazonas observamos infecção rápida e veloz propagação do mal. Quando o auxílio médico não era pronto e decisivamente manifesto, os infectados, desesperados, costumavam fugir para as matas, de onde não mais tínhamos informações de cura”.
Afecções ósseas	Tanto as “osteopatias” como as “odontopatias” são muito raras nos índios.
Doenças dos órgãos respiratórios	Não são comuns. “Rarissimamente são sujeitos à tuberculose crônica, ao passo que a tuberculose galopante é, às vezes, conseqüência de afecções torácicas agudas: pleurísias e pneumonias”.
Gota	Rara entre os índios. Manifesta-se entre aqueles que tiveram contato com bebidas alcóolicas trazidas pelos europeus.
Hemorróidas	Comuns. Manifestam-se “de várias formas e, frequentemente, relacionam-se com as hepatites, como pródromos das mesmas”. Se não tratadas podiam ser “letais”.
Doenças dos órgãos dos sentidos:	
• Oftalmias	Pouco comuns.
• Otites	“Os autóctones brasileiros sofrem mais do ouvido do que dos olhos”. Havia homens e mulheres surdos ou com “meia surdez”.
Doenças mentais:	
• Demência e idiotia	“Os selvagens brasileiros rarissimamente são sujeitos às doenças mentais”.
• Licantropia ⁶³	

REFERÊNCIA: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

⁶³ Segundo Martius é uma “alienação, na qual o indivíduo, fora de si de raiva, corre ao ar livre, imita a voz e os modos do cão ou do lobo, transformando-se em lobisomem” (MARTIUS, 1979, p. 111).

sublinha que em certas regiões do Brasil, como em áreas de montanhas, rios e mares havia uma variação térmica considerável, e o índio não civilizado, como anteriormente citado, expunha-se todo o tempo às intempéries do clima. A exposição ao vento e ao sereno favoreciam, portanto, a ocorrência de afecções catarrais. No entanto, de acordo com a compleição orgânica do índio, elas

(...) desenvolvem-se na esfera intestinal, e se manifestam por complicadas diarreias, pleurisias, inflamações dos olhos, garganta e ouvido, ou também por parotidites. As inflamações catarrais da garganta, da cavidade bucal e dos olhos, produzidas por tais causas, são menos raras do que as do baixo ventre (MARTIUS, 1979, p. 62).

Da mesma forma, afirma que eram raras as afecções reumáticas, pois “a constituição pouco sensível e pituitosa destes [índios] não lhes permite tanto aos achaques reumáticos como aos catarrais” (MARTIUS, 1979, p. 63).

O clima favorecia ainda, de acordo com Martius, a ocorrência de algumas dermatoses, às quais ele chama de “exantemas agudos”. Desse grupo de moléstias, ele destaca a erisipela, “Infamação produzida de sangue extraviado entre a cutis, e a carne (BLUTEAU, 1789, I, p. 525); a piera, dermatose causada por “repetidas picadas e inevitável coceira (...) em todo o corpo (...) com o aspecto de uma doença eruptiva idiopática” (MARTIUS, 1979, p. 67); e a ictiose, “doença crônica bem característica (...) [dos] índios da tribo dos *Purú-Purús*” (MARTIUS, 1979, p. 68) provocadas pela “vida anfíbia desses selvagens, de sua má alimentação e do hábito de se untarem com banha de jacaré e de peixe-boi” (MARTIUS, 1979, p. 71). Assim como as afecções catarrais, as dermatoses “se manifestavam acompanhadas de complicação gástrica ou biliosa e evoluem benignamente sem sequelas, com ou sem estado febril” (MARTIUS, 1979, p. 66).

A febre, por sinal, era uma manifestação pouco frequente entre os índios segundo as observações do médico e naturalista.

No que propriamente se refere à febre, já dissemos que a natureza apática e indolente do índio e a pouca energia das funções nervosas não correspondem ao desenvolvimento das formas mórbidas, suportadas ou refletidas pelo sistema nervoso. Como caráter mais geral pode nesse particular, ser citado que o silvícola brasileiro não apresenta periodicidade muito decisiva em todas as suas doenças. Por isso, as febres intermitentes – *taçúba-ayba*. A febre terça – *taçúba-ryry*, é ainda mais rara do que a quartã (MARTIUS, 1979, p.79).

No entanto, ainda assim as doenças febris estavam entre as mais letais para a “raça” americana. Martius diz que a *febre sínoca* era o tipo mais comum entre os

índios. Em nota, Pirajá da Silva explica que ela consistia em uma “febre contínua continente, na qual a temperatura do corpo é sobremaneira elevada; o pulso frequente, forte e duro; a urina muito corada e as funções sensoriais pouco ou quase nada perturbadas” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 79). Para Martius, a febre era provocada pela “supressão da transpiração” quando os índios suados se expunham ao vento, ou por beberem água fria enquanto transpiram, ou talvez por realizar exercícios sob sol forte (MARTIUS, 1979, p. 79). As febres sínocas, acrescenta ele, estavam “ligadas às erupções e, muitas vezes, às complicações gástricas e biliosas” (MARTIUS, 1979, p. 79), por isso, condiziam com o temperamento fleumático.

Dentre essas moléstias febris que mais provocavam o óbito, o viajante destacou os exantemas, já citados, a varíola e o sarampo. Estas duas últimas, que produziram grandes epidemias, foram introduzidas na América pelos Europeus. No entanto a varíola era a doença que mais causava pavor entre os índios, que a chamavam de *Mereba-ayba*, nome Tupi para “doença maligna”. Martius repete a ideia de que a doença se alastrou facilmente entre os nativos em função do seu temperamento e acrescenta que (MARTIUS, 1979, p. 75-76):

(...) não respeita idade nem sexo; entretanto, para as pessoas mais idosas, de temperamento atrabiliário ou melancólico, para as mulheres grávidas e parturientes, de preferência, é perigosa; e, ao contrário, se torna mais facilmente suportada por indivíduos moços e fortes (MARTIUS, 1979, p. 76).

O temor da “doença maligna” era tão grande entre os índios que muitos deles ao serem acometidos pela moléstia fugiam para as matas de onde, em muitos casos, jamais retornavam. Martius conta um episódio que aconteceu a bordo de uma embarcação, quando Mendonça Filho, governador-geral do Estado do Pará, fazia uma viagem de Pará à Macapá:

Remavam uns vinte índios, quando, inesperadamente, se atemorizaram pela notícia de que a bordo havia um varioloso; todos se atiraram em alto mar e, a nado, preferiram alcançar a praia a tentar ficar em companhia dos brancos que, do melhor modo possível foram obrigados a se esforçar e levar o barco a um porto da ilha de Marajó (MARTIUS, 1979, p. 76).

Além das doenças febris, as duas outras causas de morte citadas por Martius eram a sífilis e o abuso da aguardente (MARTIUS, 1979, p. 73) tendo sido a sífilis também trazida do Velho Mundo (MARTIUS, 1979, p. 98) e o abuso da aguardente foi considerado o principal motivo para os casos de Gota nas povoações indígenas, ainda que a doença fosse rara na América do Sul. Curiosamente, os efeitos nocivos das bebidas alcoólicas eram mais sentidos, de acordo com o naturalista, entre os

“índios civilizados”, porque supostamente por já terem tido contato com expedições europeias, teriam familiaridade com a aguardente, que os povos isolados, por sua vez, desconheciam. Martius atribui ao alcoolismo a disseminação de uma “perversão moral para a raça”, além de causar esterilidade, “recrudescência dos sofrimentos hepáticos”, hemorroidas e o aumento dos índices de mortalidade (MARTIUS, 1979, p. 103).

Por fim, relata que as doenças dos sentidos e as doenças mentais eram pouco comuns entre os índios. As oftalmias seriam quase inexistentes porque vivendo “afastado das irritações prejudiciais da erudição e da civilização europeias, jamais fatigado com a letra miúda dos livros escolares, com a tessitura das meias ou importunado com a leitura de romances” (MARTIUS, 1979, p. 109) o indígena mantinha o vigor e a saúde dos olhos. Existiam entre eles, porém, alguns surdos, e apresentavam otites, resultantes das variações de temperatura e umidade, da exposição ao sol e do fato de nunca cobrirem a cabeça (MARTIUS, 1979, p. 110).

Entre as doenças mentais cita a existência de alguns poucos casos de demência e idiotia, que seriam consequência de prováveis traumatismos ou da evolução de outras doenças (MARTIUS, 1979, p. 111), além da licantropia, “alienação na qual o indivíduo, fora de si de raiva, corre ao ar livre, imita a voz e os modos do cão ou do lobo, transformando-se em lobisomem” (MARTIUS, 1979, p. 111). No mais, Martius acreditava que os índios eram afetados por poucas doenças mentais porque “suas ideias apáticas, mania melancólica, inteligência circunscrita, em relação a tudo que diz respeito à mais alta e requintada vida espiritual, explica por que lhes são estranhas as alienações da psique, que entre nós [europeus] provêm das extremadas emoções e das imaginações mórbidas” (MARTIUS, 1979, p. 111).

Ao final dos capítulos sobre as doenças Martius faz um mapeamento das que são mais comuns em cada uma das quatro regiões do Brasil por ele visitadas demonstrando uma preocupação em realizar uma “patologização do espaço”, termo que Edler utiliza para falar sobre os objetivos da climatologia médica (EDLER, 2011, 54). O naturalista não se preocupa em distinguir que tipo de doença é encontrada em cada povo, porque como já anteriormente explicado, ele se preocupa em enumerar as moléstias da “raça” americana como conjunto. No entanto, cruzando os dados das doenças encontradas em cada uma das regiões do Brasil visitadas por Spix e Martius com os povos indígenas visitados por região (tabela 1) podemos

obter dados referentes às doenças que acometiam determinado grupo de povos indígenas por localidade, como vemos na tabela 3.

Para cada doença atribuída a uma região Martius destaca como causa as condições geográficas e climáticas do local. A região sudeste, por exemplo, é descrita como local em que haviam mudanças rápidas de temperatura, grandes áreas de florestas, conformações montanhosas – especialmente Minas Gerais –, temperaturas elevadas durante a estação seca e úmida, com eventuais baixas abrutadas nos termômetros e um vasto sistema fluvial (MARTIUS, 1979, p. 120). Frente a estas características Martius indica que “esse trecho da terra” possuía “uma constituição patológica peculiar, misto dos países propriamente tropicais e extratropicais” (MARTIUS, 1979, p. 120), por isso, “o caráter catarral e reumático é mais pronunciado e de certo modo acompanhado do bilioso” (MARTIUS, 1979, p. 120).

Assim, os ventos fortes poderiam provocar mialgias agudas, pleurisias e pneumonias. Os catarros violentos e diarreias tenderiam a transformarem-se em disenterias e enterites. A doença endêmica mais peculiar seria a inflamação erisipelosa (sarna). Outras doenças comuns eram os sofrimentos do fígado, sarcocele⁶⁴ e hidrocele⁶⁵ (MARTIUS, 1979, p. 120-121). Ele afirma que a varíola e o sarampo pareciam causar mais mortes no sudeste do que na região amazônica e explica que “podem ser causa disso, não só o clima instável, como a circunstância de se locomoverem menos livremente, contrariando assim seus hábitos primitivos e tendências arraigadas, comprimidos como se acham pela população dos brancos, cada vez mais difundida” (MARTIUS, 1979, p. 121).

Já a região nordeste é descrita como de clima quente e seco, na qual a estação chuvosa acontece em um espaço restrito de tempo, sendo que muitas vezes nem ocorre, a vegetação e os rios são considerados menos abundantes e caudalosos do que quando comparados com a região amazônica. Diante desta constituição física, Martius acredita tratar-se da região “mais saudável de todas” (MARTIUS, 1979, p. 117). Segundo ele, “a luminosidade constante e o calor da atmosfera fortificam o sistema nervoso; a secura impede a predisposição à coliquação e às febres tifoides” (MARTIUS, 1979, p. 118). Apesar disso, diz que os

⁶⁴ “SARCOCELE. Cancro do testículo” (CHERNOVIZ, 1890, p. 958).

⁶⁵ “HYDROCELE. Chama-se hidrocele um tumor do escroto formado pela aglomeração da serosidade na túnica vaginal, membrana que envolve o testículo” (CHERNOVIZ, 1890, p. 159).

TABELA 3 – DOENÇAS MAIS FREQUENTES ENTRE OS POVOS INDÍGENAS BRASILEIROS POR REGIÃO

REGIÃO	POVOS INDÍGENAS	DOENÇAS
REGIÃO SUDESTE: Províncias de Minas Gerais e São Paulo	“Insignificante aldeia de índios” Missão dos índios da aldeia da Escada Coroados Puris Coropós Macuanis	Enxantemas febris Disenterias Hidropsias Ingurgitamento do fígado Ingurgitamento do sistema porta Hepatites crônicas Inflamações de caráter venoso ou passivo Diarréias Hidropisia Verminose
REGIÃO NORDESTE: Províncias da Bahia, Piauí e Maranhão	Camacans Gouguês Acroás Aponegi-crans Macame-crans ou Carauús	Febres Diarréias Doenças reumáticas e catarrais Inflamações, principalmente de olhos Hepatites crônicas Hidropsias Febre Hética Malinas ou febres malignas
REGIÃO NORTE: Bacia do Rio Amazonas e seus afluentes norte e sul	Murás Munducurús Maués Miranhas Marauás Jurís Pacés Jamanas Cataquinas Tecunas Uraicús Coerumas Uianumás	Doenças reumáticas Catarros violentos Diarréias Disenterias Enterites Mialgias agudas Pleurisias Pneumonias Doenças do fígado e do sistema porta Inflamação erisipelosa Sarcocele Hidrocele Varíola Sarampo

REFERÊNCIAS:

- SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von; LAHMEYER, Lucia Furquim; RAMIZ, B. F.; MAGALHÃES, Basílio de. Atlas da *Viagem pelo Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938, I, II e III.
- MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

ventos do litoral costumavam trazer febres e diarreias, e os do oeste ou sudoeste, doenças reumáticas e catarrais ou inflamações (MARTIUS, 1979, p. 118). Já nas proximidades dos rios, eram comuns na época das enchentes as hepatites crônicas, sob a forma de febres tifoides ou biliosas (MARTIUS, 1979, p. 118).

Por último, a região norte, o maior vale fluvial do mundo, é descrita como portadora de densas matas verdes, de um clima tipicamente equatorial, quente e úmido, de temperaturas constantes, onde não há ventos frios.

As doenças dominantes estão de acordo com essas condições. Exantemas febris, disenterias, hidropsias, ingurgitamento do fígado, do sistema porta e hepatites crônicas, aí assolam. Todas as inflamações adquirem caráter venoso ou passivo; resolvem-se com menos intensidade do que nas regiões meridionais. Grande abatimento de forças e consecutiva coliquação tornam graves as diarreias (em tupi – *toryca* ou *caá-caáo*) e as disenterias (tupi – *tepoty-piranga*), devido a resfriamentos e uso de frutas verdes. Os exantemas contagiosos se propagam com extraordinária violência. A hidropsia, sob as mais variadas formas, é a doença da qual morre a maior parte dos silvícolas. A verminose (tupi – *caicoaraocú*) geralmente se manifesta com variadas complicações (MARTIUS, 1979, p. 117).

Pelo que foi exposto aqui, podemos perceber, portanto, como as ideias do neo-hipocratismo estão presentes em Martius. Temperamento, características climáticas, geografia, hábitos, dietas, entre outros, todos conformam um entendimento da fisiologia do indígena em *Natureza....* Martius em sua narrativa vai aos poucos desenhando uma imagem do *outro* que quer fazer *ver*. As concepções médicas do naturalista são um fator *direcionador* do *olhar*, são elas que dão a ele o vocabulário com o qual irá descrever o índio. Como por exemplo, portador de um temperamento fleumático ou de uma constituição fraca. Preguiçosos, melancólicos, medrosos, apáticos, pouco desenvolvidos psiquicamente e incapazes de expressarem os sentidos mais refinados como os que eram encontrados no europeu. Assim são descritos os nativos brasileiros na obra de Martius. Que tipo de prática de cura e remédios produziam e utilizavam esses homens? Como o *olhar* de Martius enxerga os saberes indígenas sobre a doença? E como traduz esses conhecimentos para seus conterrâneos? É o que veremos a seguir no capítulo 3.

CAPÍTULO 3

A construção do *outro*

Nos capítulos anteriores trabalhamos o “modo de ver” que informava o *olhar* de Martius para o *outro*, isto é, os condicionantes culturais ou, na perspectiva de Fleck, os *coletivos* nos quais ele estava inserido. No primeiro capítulo, vimos que ele fazia parte de um grupo cuja pretensão era ordenar o mundo natural, classifica-lo, cataloga-lo, conhece-lo e tirar proveito de todos os seus possíveis usos. O foco foi então o olhar do naturalista, e mais, do naturalista viajante, que defendia a experiência da viagem como processo singular e insubstituível ao seu *fazer*. Já no segundo capítulo, vimos que o desejo de catalogação em Martius estendia-se também às doenças e aos seres humanos. Em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* o viajante faz um catálogo das moléstias dos índios, associando-as, devido a suas concepções médicas, às causas excitantes e predisponentes, ou às condições do meio ambiente e a constituição física da cada raça.

Agora que entendemos minimamente quem é o *eu* da narrativa sobre a qual nos debruçamos, é possível falar sobre o *outro* que ele constrói. Neste capítulo 3 propomos entender como Martius cria ou constrói identidades e alteridades em *Natureza...* Para isto, faremos uma análise da forma como ele nomeia, classifica, hierarquiza e demarca fronteiras no que diz respeito aos índios e seus saberes curativos. Que “retórica da alteridade” se faz presente nos escritos do bávaro? Que semelhanças e diferenças estabelece em relação aos conhecimentos europeus sobre o mesmo tema? Como entende e justifica essas semelhanças e diferenças? Que adjetivos e juízos ele faz do tratamento dado aos doentes entre os índios? Enfim, como “faz ver” o indígena e suas práticas, ou como, *traduz* – como torna inteligível – aquilo que viu para os membros do seu *coletivo*?

No item 3.1. *O olhar que classifica: os índios como degeneração* iremos trabalhar com a ideia presente nos escritos de Martius de que os povos indígenas da América constituíam uma raça de degenerados, classificação importante para a compreensão da forma como o naturalista descreve as práticas curativas dos indígenas do Brasil. Para entendermos a aplicação desse conceito trabalharemos com a ideia de “perfectibilidade” em Rousseau, e com as teorias de Buffon e De Pauw, naturalistas que pensaram o conceito de degeneração e que se opuseram ao

ideal do “bom selvagem” presente em Rousseau. Em seguida, exploraremos duas obras de Martius, que serão utilizadas como fontes complementares, à nossa análise de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* que nos ajudam a compreender porque o estado das artes de curar dos povos indígenas brasileiros eram para Martius indicativos de um enigma, levando-se em consideração que ele acreditava que os povos indígenas ocupavam um estágio inferior na escala de desenvolvimento das civilizações.

Nos itens seguintes, 3.2. *A tradução do outro* e 3.3. *Remédios e práticas de cura dos índios brasileiros*, voltaremos para a análise de *Natureza...*, investigando a forma como Martius traduz a figura do pajé e sua atuação entre os doentes e o modo como entende as semelhanças e diferenças entre as práticas médicas e os remédios europeus e indígenas.

3.1. O olhar que classifica: os índios como degeneração

Para entendermos a construção que Martius faz dos índios brasileiros e da forma como estes pensam e produzem conhecimentos sobre as doenças, traduzidos em práticas de cura e remédios, precisamos entender, primeiramente, uma ideia fundamental que aparece nos escritos do bávaro: a afirmação de que os habitantes do continente americano constituíam uma raça degenerada. Para isto, iremos utilizar como fontes complementares à nossa investigação duas conferências, anteriormente citadas, produzidas por Martius. São elas: *O estado do Direito entre os Autochtones do Brazil* e *O passado e o futuro do homem americano*. Devido a limitações de tempo e espaço não iremos nos aprofundar no estudo dessas fontes – deixando esta tarefa para oportunidades futuras. Elas serão utilizadas apenas como um auxílio para que possamos entender a noção de degeneração em Martius que está presente em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, obra que constitui nosso objeto de investigação.

Antes disso, porém, abordaremos alguns conceitos do século XVIII que se fazem de grande importância para a compreensão da construção do *outro* na obra de Martius, haja vista que “os teóricos raciais do século XIX referiam-se constantemente [“mas não de maneira uniforme”] aos pensadores do século XVIII” (SCHWARCZ, 1993, p. 43). Abordaremos aqui, particularmente, o conceito de “perfectibilidade” em Rousseau, a teoria da “debilidade” ou “inferioridade” do

continente americano de Buffon e a teoria da degeneração americana defendida por De Pauw.

Como vimos no capítulo 1, foram variadas as visões dos oitocentos sobre o continente americano e os povos que nele habitavam, sendo que estas transitavam entre a detração e a edenização. Da literatura humanista, e, particularmente, de Rousseau vieram a ideia de uma América edênica e de uma humanidade una (SCHWARCZ, 1993, p. 43). Já autores como Buffon e De Pauw “eram apontados como grandes influências quando se tratava de justificar diferenças essenciais entre os homens” (SCHWARCZ, 1993, p. 43).

É também no século XVIII que os povos ditos “selvagens” “passam a ser entendidos e caracterizados como primitivos” (CLASTRES apud SCHWARCZ, 1993, p. 43), porque seriam eles exemplares humanos em seu primeiro estágio de desenvolvimento. No contexto da Revolução Francesa e das ideias ilustradas, a discussão sobre as desigualdades entre os homens assumiu lugar central no debate político e intelectual (SCHWARCZ, 1993, p. 44). A noção de que todos os homens nasciam iguais, despertou a curiosidade sobre os caminhos que levaram as diversas sociedades a se tornarem diferentes, daí o interesse sobre o homem “selvagem” ou primitivo, o homem em um suposto “estado natural” (SCHWARCZ, 1993, p. 44).

Para Rousseau, se a humanidade era una e os homens foram originários de um mesmo “estado natural”, isto não significava que todos eles haviam progredido e abandonado esse estágio inicial. Mas todos possuíam “perfectibilidade”, isto é, “a capacidade singular e inerente a todos os homens de sempre se superarem” (SCHWARCZ, 1993, p. 44). A habilidade do homem para progredir era, no entanto, uma “via de mão dupla”, pois se permitia o aperfeiçoamento e o desenvolvimento de suas virtudes, também tornava visível os seus vícios (SCHWARCZ, 1993, p. 44). Desta forma, “marca de uma humanidade una, mas diversa em seus caminhos, a “perfectibilidade humana” anunciava para Rousseau os “vícios” da civilização, a origem da desigualdade entre os homens” (SCHWARCZ, 1993, p. 44).

A teoria de Rousseau supunha, portanto, que todos os seres humanos estavam sujeitos a um mesmo percurso de desenvolvimento, estando os diferentes povos em estágios variados. O estudo do homem “primitivo” é, para Rousseau, uma maneira de compreender a jornada pela qual as civilizações passariam ao longo do tempo, e mais, a forma como a desigualdade havia surgido (SCHWARCZ, 1993, p. 44). Desta forma,

O homem americano se transformava (...) em modelo lógico, já que o “estado de natureza” significava, para esse autor, não o retorno a um paraíso original, e sim um trampolim para a análise da própria sociedade ocidental, um instrumento adequado para se pensar o próprio “estado de civilização” (SCHWARCZ, 1993, p. 45).

O habitante das Américas seria, por conseguinte, o exemplar do homem em seu “estado natural”, o “bom selvagem” de que fala Rousseau, pois,

Desprovido das condições que vão além da conservação e das faculdades necessárias para suprir as necessidades elementares, no estado natural, o ser humano é guiado como que por uma índole de bondade a seguir a rota da natureza. Esta, de início, dá-lhe as condições de conservação de sua vida. A natureza instituiu de início no ser humano tudo quanto lhe fosse necessário para sua conservação e sobrevivência. Mas, em acréscimo às condições de preservação, a natureza supriu o ser humano de faculdades, para que ele conseguisse, no momento oportuno, e, quando ele necessitasse, pudesse desenvolver e delas usufruir para seu proveito e benefício próprios (NODARI, 2010, p. 4).

A ideia de que o homem primitivo era bom por natureza não foi, porém, unanimidade no século XVIII. Trabalharemos a seguir, com dois teóricos desse período que defendiam uma visão detratadora do continente americano e de seus povos, ideias que apresentam semelhança com o discurso de Martius sobre os indígenas do Brasil. Em meados do século XVIII, Buffon publicou os primeiros escritos nos quais falava sobre a tese da “debilidade” ou “imaturidade” do continente americano. O naturalista analisou a natureza das Américas, especificamente no que dizia respeito às espécies animais (GERBI, 1996, p. 19). Segundo Buffon, “as espécies animais do Velho Mundo e as da América meridional são *diferentes*. Diferentes e em muitos casos inferiores, ou mais débeis, as do Novo Mundo” (GERBI, 1996, p. 19). Ele argumenta ainda, que a “debilidade da natureza é confirmada pela sorte dos animais domésticos introduzidos pelos europeus na América. Foi um desastre em toda linha. Todos se atrofiaram, se apequenaram, foram reduzidos a anões ou a caricaturas em miniatura de seus protótipos” (GERBI, 1996, p. 20), tomando por base que o tamanho maior era um indicativo de progresso. A natureza do “novo” continente constituía, portanto, um ambiente “hostil ao desenvolvimento dos animais” (GERBI, 1996, p. 20).

O homem habitante desse lugar hostil é descrito por Buffon como

débil e pequeno nos órgãos da reprodução; não tem pelos nem barba, nem qualquer ardor por sua fêmea: embora mais ligeiro que o europeu, pois possui o hábito de correr, é muito menos forte de corpo; é igualmente bem menos sensível e, no entanto, mais crédulo e covarde; não demonstra qualquer vivacidade, qualquer atividade d’alma; quanto à do corpo, é menos um exercício, um movimento voluntário, que uma necessidade: prive-o da fome e da sede e terá destruído simultaneamente o princípio ativo de todos

os seus movimentos, ele permanecerá num estúpido repouso sobre suas pernas ou deitado durante dias inteiros (BUFFON apud GERBI, 1996, p. 21).

Como podemos perceber, a descrição do indígena por Buffon se aproxima muito do índio preguiçoso, medroso, apático, melancólico e psicologicamente atrasado que Martius descreve em *Natureza...* (MARTIUS, 1979, p. 5-124). Assim como o bávaro sublinha o temperamento linfático do índio brasileiro, Buffon também ressalta que “frio é o selvagem” (GERBI, 1996, p. 21) e fria era também a natureza, composta principalmente de insetos e répteis (GERBI, 1996, p. 22).

Vejam os então por que se encontram tão grandes répteis, tão avultados insetos, tão pequenos quadrúpedes e homens tão frios neste Novo Mundo. Isto deriva da qualidade da terra, das condições do céu, do grau de calor, de umidade, da situação, da elevação das montanhas, da quantidade de águas correntes ou estagnadas, da extensão das florestas e, sobretudo, do *estado bruto* no qual se encontra a natureza (BUFFON apud GERBI, 1996, p. 22) (*grifos nossos*).

Esse estado bruto da natureza de que fala Buffon deve-se à qualidade fria e úmida do mundo natural naquele continente. De acordo com Gerbi, “tudo leva a pensar que [a relação entre umidade e a abundância de animais frios, isto é, insetos e serpentes] seja um resíduo das longas polêmicas setecentistas a respeito da geração espontânea de vermes e víboras a partir de corpos em putrefação e terras encharcadas” (GERBI, 1996, p. 23). A teoria da geração espontânea de seres a partir da matéria putrefata era uma ideia antiga, que já estava presente em Aristóteles – que pensou especificamente o caso das moscas e mosquitos –, depois foi utilizada por Plínio para explicar a origem das serpentes, e retomada na época moderna (GERBI, 1996, p. 23). No pensamento de Buffon, essa ideia também estava presente.

Permanecia, assim, sob a sugestão de formas inferiores de vida germinadas da umidade e da podridão. O podre, o encharcado e o recém-nascido deviam ser para ele elementos conexos de uma mesma realidade – o que ajuda a compreender como seu pensamento oscilava entre a “imaturidade” e a “decadência”, entre um mundo embrionário e outro em putrefação (GERBI, 1996, p. 24).

Desta forma, a América era considerada um “mundo novo, (...) que ficou mais tempo sobre as águas do mar, que mal acaba de emergir e ainda não secou direito. Humanamente, a América é um continente ainda intocado, do qual o homem ainda não tomou posse, insalubre portanto para gente civilizada e animais superiores” (GERBI, 1996, p. 25). Apesar de não se dedicar particularmente ao estudo sobre o homem, Buffon sugere que a debilidade dos americanos provém do fato de que

estes não foram capazes de “dominar a natureza hostil, não souberam vencer e submeter as forças virgens e revertê-las em seu benefício” (GERBI, 1996, p. 21). Ao contrário, “o próprio homem permaneceu submisso ao controle da natureza, um animal como os outros – apenas um *primus inter pares*” (GERBI, 1996, p. 21). Assim, ao contrário de Rousseau, que vê no homem primitivo um ser bom e no desenvolvimento humano, possível graças à “perfectibilidade”, uma via de mão dupla, que tanto expõe as virtudes quanto os vícios, corrompendo as sociedades; Buffon parece valorizar a capacidade do homem de distanciar-se do estado “primitivo”, capacidade esta que se manifesta no domínio do mundo natural.

A ideia de degeneração em Buffon é restrita, porém, aos animais, já que este não se aprofunda no caso dos seres humanos. Para ele, assim como para “os grandes naturalistas do século XVIII” (GUSDORF apud GERBI, 1996, p. 34), as espécies mais evoluídas eram fixas e não sujeitas a alterações, ou seja, “as espécies que não mudam são por natureza superiores às que mudam” (GERBI, 1996, p. 33), a estabilidade era considerada superior ao movimento (GUSDORF apud GERBI, 1996, p. 34), provavelmente uma herança do pensamento aristotélico, que vimos no capítulo 2. Desta forma, “alterar-se equivale a decair. As variantes de uma espécie se explicam como degenerações de um protótipo” (GERBI, 1996, p. 33).

As espécies animais são tanto mais perfeitas quanto menos variam, quanto mais se conservam semelhantes a seus protótipos ideias. Ao mudarem, debilitam-se. E, ao perderem força, se expõem a outras mudanças, perdem sua estabilidade racial. O pequeno, o mutável e o degenerado são atributos alternativos e gêmeos de uma mesma cadeia maléfica (GERBI, 1996, p. 37).

O fato da já citada introdução de animais da Europa no Novo Mundo resultar em um processo de “atrofiamento” das espécies, segundo Buffon, era um indício da “debilidade” do continente americano (GERBI, 1996, p. 20).

Ao contrário do naturalista francês – que não se dedicou especificamente ao estudo do homem na sua dissertação intitulada *De la dégénération des animaux* – Cornelius De Pauw, “um enciclopedista típico” (GERBI, 1996, p. 56), na sua *Recherches philosophiques sur les Américains, ou Mémoires intéressants pour servir à l’histoire de la espèce humaine*, trabalhou especificamente com a degeneração nos seres humanos (GERBI, 1996, p. 56-57). Se Buffon “tratara de deixar o homem de fora da sua tese” (GERBI, 1996, p. 57) e dele fizera “um animalão frio e inerte, recente e inexperto” (GERBI, 1996, p. 57), para De Pauw, por sua vez, “o americano

nem sequer chega a ser um animal imaturo, não é criança, é um degenerado. A natureza do hemisfério ocidental não é imperfeita; é decaída e decadente (GERBI, 1996, p. 57).

Por conseguinte, para De Pauw, o homem, assim como todas as espécies animais, degenera no ambiente hostil do continente americano (GERBI, 1996, p. 57), cuja natureza é considerada “fraca e corrompida” (GERBI, 1996, p. 58), “fraca porque corrompida, inferior porque degenerada” (GERBI, 1996, p. 58). Acrescenta ainda que

Aqueles homens na realidade estão pior ainda que os animais. São tão débeis que “O menos vigoroso dos europeus sem esforço os deitaria por terra numa Luta”; possuem menos sensibilidade, menos humanidade, menos gosto e menos instinto, menos coração e menos inteligência, numa palavra, menos tudo. São como bebês raquíticos, irreparavelmente indolentes e incapazes de qualquer progresso mental (GERBI, 1996, p. 58).

Quanto às causas da degeneração,

De Pauw mostra-se ambíguo. Fala às vezes do clima, ou seja, de fatores naturais constantes, mas com prudente reserva, e com muito maior frequência recorre a catástrofes, a inundações e outros flagelos. A hipótese de um dilúvio parece-lhe explicar “a maior parte das causas que [na América] viciaram e depravaram o temperamento dos habitantes”, melhor que “a hipótese de mr. Buffon, o qual supõe que a natureza, ainda adolescente na América, mal acaba de organizar e dar vida aos seres”. Por outro lado, acena obscuramente com “catástrofes físicas”, com “medonhos tremores de terra”, “inundações consideráveis”, com “uma combustão generalizada e de assombrosas vicissitudes”, que constituem “as maiores dificuldades e, ao mesmo tempo, os pontos mais interessantes da física do globo e da história dos seres” (GERBI, 1996, p. 60).

Gerbi aponta que é possível perceber em De Pauw “uma sugestão antecipada de hipóteses mais tardias – como as “catástrofes” de Cuvier” (GERBI, 1996, p. 60). Este naturalista francês em *Recherches sur les ossements fossiles de quadrupèdes ou l'on rétablit les caracteres de plusieurs espèces d'animaux que les révolutions du Globe paroissent avoir détruites*, obra publicada em 1812, defendeu, em linhas gerais, que o planeta Terra teria passado por diversas mudanças que, por sua vez, teriam provocado a extinção orgânica de várias espécies (FARIA, 2010, p. 2). Assim,

Catástrofes, como por exemplo, inundações, teriam ocorrido ao longo da história do Globo, tendo como um de seus resultados a extinção de diversos grupos orgânicos que habitavam a região atingida. Após esta ocorrência outros grupos advindos das localidades não atingidas migrariam para aquela região, ocupando-a, e, portanto, sucedendo bioticamente o grupo extinto. Isto implicava em uma decadência de biodiversidade, visto que na ocorrência de cada revolução haveria uma diminuição do estoque de seres vivos, pois houvera somente um momento da criação deles (Cuvier, 1812, p. 81). Este era um ponto de seu fixismo, que Cuvier preferia tratar como um assunto alheio à Ciência, e como tal ele preferia não discutir (Cuvier, 1835, pp:1-2, 8) (FARIA, 2010, p. 2).

Em *O estado do Direito entre os Autochtones do Brazil* – conferência publicada em Munique no ano de 1832, que foi traduzida para o português e publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, em 1906 – Martius estabelece como objetivo fazer uma descrição do que ele traduz por “direito” – aqui, mais uma vez, na concepção europeia desse conceito – entre os índios, analisando como eram resolvidas e julgadas as questões que geravam conflito (MARTIUS, 1906). Para descrever as práticas de julgamento dos nativos do Brasil, o naturalista partiu do pressuposto de que os povos indígenas brasileiros constituíam uma raça de “degenerados” (MARTIUS, 1906, p. 21).

O bávaro apresenta os indígenas brasileiros como um grande enigma para a ciência europeia, porque, partindo da ideia de que todas as civilizações do planeta se desenvolveriam passando por um mesmo percurso evolutivo, sendo que cada qual estaria em diferentes estágios, não conseguia compreender a forma como o índio transitava, ou deixava de transitar, entre esses estágios (MARTIUS, 1906, p. 20). A fala a seguir é esclarecedora do problema colocado pelo naturalista:

No meio das creções da civilização e dos costumes europeus que no Novo Mundo triumphalmente se espalharam do litoral para o interior do continente, o indígena desta terra continua qual *enigma obscuro*, que ninguém ainda compreendeu. Si feições singulares do corpo os diferenciam de todos os outros povos da terra, mais ainda se diversificam pela natureza do seu espírito e do seu character. Permanecendo em *grau inferior da humanidade*, moralmente, ainda na infância, a civilização não o altera, nenhum exemplo o excita e *nada o impulsiona para um nobre desenvolvimento progressivo*. Assim parecendo estar ainda na minoridade, a sua incapacidade para o progresso assimilha-o a um velho estacionário; reúne, pois, em si os polos opostos da vida intellectual. Este estranho e inexplicável estado do indígena americano até o presente, tem feito fracassarem todas as tentativas para conciliar-o inteiramente com a Europa vencedora e tornal-o um cidadão satisfeito e feliz. E é exatamente nesta sua natureza dupla que a sciencia encontra a maior dificuldade para esclarecer a sua origem e determinar as épocas da história antiga a que ele, há millienios, pertence sem, comtudo, ter progredido (MARTIUS, 1906, p. 20) (*grifos nossos*).

Para Martius, os indígenas estariam paralisados em um estágio inferior de desenvolvimento, que não seria, no entanto, como veremos mais adiante, o “estado natural” como pensava Rousseau. Que estágio seria esse então? E como os povos indígenas haviam chegado a ele? Essa é a questão que, segundo Martius, a ciência do período não conseguia responder, tendo em vista que o índio apresentava características que variavam entre a infantilidade e a velhice no que concernia à vida intelectual (MARTIUS, 1906, p. 20). É importante notar que na fala de Martius o ideal

de progresso e civilização, de satisfação e felicidade é o modelo da “Europa vencedora”, revelando aqui, mais uma vez, o seu “modo [ilustrado] de ver”.

Um segundo fator que, de acordo com o naturalista, instigava ainda mais a busca por respostas para o enigma do homem americano, residia no “triste facto de estar a raça vermelha, de alguns séculos para cá, diminuindo numa progressão assustadora, de modo a subtrahir-se cada vez mais ás investigações futuras e arriscada a desaparecer talvez completamente” (MARTIUS, 1979, p. 21). Seis anos depois da publicação do original de *O estado de Direito entre os Autochtones do Brazil*, Martius manifestou mais uma vez as mesmas inquietações quanto a esse fenômeno. Em 1838, o naturalista publicou uma segunda conferência intitulada *O passado e o futuro do homem americano*, esta, traduzida, e também publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo, no ano de 1904. Nela, Martius propôs a seguinte questão: “quais as razões physicas e moraes (...) para explicar o rápido desaparecimento da raça americana?” (MARTIUS, 1905, p. 534).

Da mesma forma, em *Natureza...*, a questão é também anunciada, logo na introdução do livro. Com o propósito de justificar a importância da própria obra, o bávaro avisa a seus leitores que

Tais investigações assumem ainda mais elevado interesse, se considerarmos que os primitivos brasílicos serão lançados no remoinho social e civil, de onde, mais cedo ou mais tarde, surgirá uma população remodelada e quase nova – a do Império Brasileiro; que nesse torvelinhar eles hão de perder, a mais e mais, suas características próprias e, finalmente, se extinguirão por completo, como membros independentes da grande família humana (MARTIUS, 1979, p. 2).

A seguir, adverte sobre a importância de seus escritos para os futuros historiadores: “os relatórios que em certa época descreveram a natureza física do autóctone brasileiro podem ser considerados documentação, focalizando historicamente, naquele tempo, o fato notável de uma raça que tende a desaparecer” (MARTIUS, 1979, p. 2).

Como podemos ver, a problemática da sua condição de inferioridade e estagnação do desenvolvimento progressivo dos indígenas, associada ao fenômeno em curso da extinção dessa raça está presente nos três escritos de Martius anteriormente citados, e delas resultaram a ideia de que esses povos eram degenerados. Em *O passado e o futuro do homem americano*, Martius defende duas ideias principais: “a primeira é que a raça americana actualmente não se acha mais nas condições primitivas, primárias, mas sim em condições muito mudadas,

secundárias; e a outra é que ella, a raça americana, caminha rapidamente para um desaparecimento inevitável” (MARTIUS, 1905, p. 535). O naturalista explica que era muito comum “a opinião de que o estado actual d’aqueles homens vermelhos seja também o seu primeiro” (MARTIUS, 1905, p. 536).

Presume-se que estes homens nús, armados de arco e fechas, vivendo da caça e dos fructos silvestres, filhos nômades do sertão, são puros productos da natureza e admite-se então que taes elles agora aparecem, assim sahiram outr’ora das mãos do creador. Fala-se desse estado primitivo em que elles ainda se acham, porque os não atingiu ainda a nossa civilização com todos esses oropeis[?] e ornamento com que a história os mimoseia. Em opposição ao homem manso, ao homem transformado, designam-se elles pelos nomes de *bravios*, de *selvagens* e é sabido que a muitas pessoas se affigura tão bello o estado destes *homens da natureza* que, pelo menos, certo sentido, pode-se considerar como um estudo da *inocência paradisíaca* (MARTIUS, 1905, p. 536).

Para Martius, porém, haviam indícios de que os índios americanos não encontravam-se no estado natural, argumentando que “deve-se a João Jaques Rousseau principalmente esta concepção que se propalou tão falsa quão encantadora do estado natural dos selvagens” (MARTIUS, 1905, p. 536). O viajante defende a ideia de que os povos americanos estavam em um “estado secundário” de desenvolvimento. Nas suas palavras:

quero com isso exprimir um estado com abstracção completa daquele que as sagradas escripturas designam como o mais primitivo, o paradisíaco; quero com isso fazer entender que, n’um tempo remotíssimo, as condições ou o estado da raça vermelha eram inteiramente differentes daquellas em que foi ella encontrada pelos conquistadores hespanhoes e portuguezes e que estas descreveram pela primeira vez. Seria certamente uma das mais attrahentes investigações a das causas determinantes do estado a que chegou aquella humanidade isolada, habitando este vasto continente, debaixo de influencias e em condições tão diversas (MARTIUS, 1905, p. 535).

Em *O estado do Direito entre os Autochtones do Brazil* ele ressalta novamente a ideia de que o indígena não estava em seu estado natural, afirmando:

Quem, de perto e sem prevenção, observar o homem americano, deve concordar que o seu estado actual 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. Si o estado actual daqueles selvagens fosse o primitivo, daria-nos elle uma ideia attrahente, ainda que um pouco humilde, da marcha evolutiva da humanidade; teríamos que reconhecer que a raça vermelha não partilhara do benefício da origem divina, mas que unicamente instinctos bestiais os conduziram até a actualidade contristadora, através de um passado obscuro e em marcha imperceptível (MARTIUS, 1906, p. 20).

Não sabemos ao certo que “voz interior” é esta de que fala Martius, nem qual é “o documento mais antigo” que ele menciona, mas podemos sugerir que ele estivesse fazendo referência ao “bom selvagem” idealizado por Rousseau e pelos humanistas,

haja vista que, considerando o indígena um ser dotado de “instintos bestiais” não poderia ele ser a figura bondosa e ingênua descrita pelo filósofo. Ou talvez, poderia Martius estar estabelecendo alguma relação com as descrições bíblicas dos primeiros homens criados por Deus, já que acredita ser a humanidade criação divina. O que nos interessa pensar aqui, é que novamente, Martius reafirma a ideia de que os índios brasileiros não eram povos em estado “primitivo”. Mais adiante, ele irá dizer que:

Muito há que faz supôr que a humanidade americana não está mais no primeiro passo do simples desenvolvimento que eu denominara “o da história natural”. Ella já, sem dúvida, passou por outras sendas, diversas daquela simplicidade, e o seu estado actual não é o primitivo, representa um estado secundário, degenerado. Nesta raça unem-se, portanto, como nos sonhos, as imagens mas variegadas; traços de uma vida natural innocente e pura, ahi se misturam com outros em que a humanidade parece uma imitação do animal e, finalmente, outros ainda que reflectem a natureza espiritual e elevada do nosso ser atingindo á consciência perfeita e, quaes harmonias de conciliação, nos irmanam com uma raça decahida, que pelas muitas desgraças quase se deshumanizára (MARTIUS, 1906, p. 21).

Assim, para Martius, os povos indígenas já haviam ocupado um estágio de desenvolvimento superior tendo retornado, por motivos desconhecidos, a uma condição inferior, isto explicaria a suposta “natureza dupla” desses povos, pois eles possuiriam características típicas de seu estágio atual de desenvolvimento, mas, simultaneamente, apresentariam resquícios de antigas tradições, de “um tempo remotíssimo” (MARTIUS, 1905, p. 535), anterior ao encontro com os colonizadores espanhóis e portugueses (MARTIUS, 1905, p. 535). Que indícios levaram Martius a defender esta explicação? Que “desgraças” estariam provocando o decaimento da raça americana?

Iremos nos deter inicialmente, à primeira pergunta. Em *O passado e o futuro do homem americano* são diversos os motivos apontados por Martius que supostamente justificariam o estado degenerado dos índios. Pedimos licença para transcrever, a seguir um trecho relativamente grande sobre um episódio interessante, que Martius vivenciou na sua visita ao Brasil, e que, a partir do qual parece ter reafirmado sua posição contrária às ideias de Rousseau, evidenciado um dos indicadores da suposta degeneração dos povos indígenas.

Estava eu, uma vez, deitado em uma cabana habitada por várias famílias índias que hospitaleiramente me receberam. 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 idyllo, illuminado pela fogueira que lentamente ia se extinguindo. As

carícias, a paciência das mães não tinham limites e este espetáculo de abnegação humana causava-me uma impressão tanto mais viva quanto eu reflectia que estávamos exactamente na véspera de Natal. Comparava esta véspera tão quieta com a festa solemne que é costume na Europa; pensei na minha mãe e na minha mocidade e, por maior que fosse a distância, consolava-me no íntimo o pensamento de que também aqui predominavam os mais tenros e profundos sentimentos humanos, produzindo aqui também uma união, apesar de primitiva, uma família com fundamento e sustentáculo da vida social. Quando as mães e as crianças por sua vez adormeceram, fui bruscamente arrancado das minhas meditações por uma aparição quase phantastica. De um canto escuro da cabana erguia-se uma velha, núa, coberta de pó e de cinzas, uma imagem horrenda da fome e da decadência physica; era a escrava dos meus hospedes, roubada de outra tribu. De vagar e com infinito cuidado arrastou-se ella até a fogueira onde começou a soprar as brazas, tendo na mão umas hervas e cabellos humanos. Emquanto murmurava baixinho, fitava com olhos malévolos e scintilantes os filhos dos seus senhores, fazendo os mais singulares movimentos e, coçando a cabeça, atirava ao fogo as hervas e novelos de cabellos. Por muito tempo não compreendi o que tudo aquillo significava, até que emfim, pulando da minha rede e approximando-me della, a surpreendi. Do seu susto e pelos signaes com que me pedia de a não trahir, compreendi que era uma feiticeira e procurava fazer o mal aos filhos de seus inimigos e oppressores. Parecia-me a mulher uma destas 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. Si agora ponho-me a imaginar quaes as decepções, quaes os negrumes que invadiram a alma humana até o ponto de chegar a temer as forças desconhecidas e de querer chamal-as em seu auxilio para o mal de outrem; si considero que uma superstição tão complicada, outra cousa não pode ser senão os restos de um culto primitivo e puro da natureza, compreendo quão longa devia ter sido a cadeia de circumstancias precedentes á tamanha degradação. Abrem-se-me então os olhos e percebo que taes homens já não vivem mais na innocencia paradisiaca e que as teorias de Jean Jaques Roseau são meros sonhos (MARTIUS, 1905, p. 536-537).

Ora, a despeito de um breve momento de identificação do amor das mães indígenas com os sentimentos “mais tenros e profundos” presentes entre as famílias europeias, Martius vê na feitiçaria, ou no que ele entende por feitiçaria, um dos motivos que indicariam o fato de não estar o indígena no “estado natural” ou “primitivo”. É interessante perceber a surpresa, e mesmo a decepção, do autor ao deparar-se com tal episódio, pois parece ser este um dos primeiros momentos em que ele desconfia do caráter de “bom selvagem” do índio. Além dessa, Martius divide em quatro as razões que explicariam o caráter degenerado da raça americana. São elas: o “actual estado social da população indígena americana” (MARTIUS, 1905, p. 538), o “grande número de suas línguas e dialectos e (...) sua natureza” (MARTIUS, 1905, p. 538), a “natureza que os circunda” (MARTIUS, 1905, p. 538) e as “ruínas de edificios e outros documentos históricos que especialmente nos modernos tempos, attrahem com proveito a atenção dos investigadores” (MARTIUS, 1905, p. 538).

É importante destacar que, em *O passado e o futuro do homem americano*, Martius refere-se a todos os povos indígenas do continente, sendo que por vezes cita, em especial, os índios brasileiros. Quanto ao estado social da população indígena, o autor argumenta que tanto a crença em um agente espiritual quanto os resquícios de direito presentes entre os nativos americanos são “vestígios de uma antiga civilização social de estágio superior” (MARTIUS, 1905, p. 539). O bávaro sublinha que “aparece comum a todos os índios, uma crença n’um agente espiritual desconhecido que domina a vida e o bem estar deles e que, por intermédio de certos indivíduos escolhidos, exerce o bem ou o mal sobre cada um em particular” (MARTIUS, 1905, p. 538). Considerando a religião e a teocracia, valores característicos das sociedades mais civilizadas, Martius viu naquelas sociedades vestígios de um antigo clero organizado, tendo em vista que,

Por meio de astúcia, sabedoria, ou bravura, indivíduos superiores, quer homens, quer mulheres, collocam-se por si mesmos como uma espécie de élo entre a sociedade e a vontade superior, ou, o que é mais commum, herdaram taes posições em virtude da tradição. É, portanto, uma espécie de clero sobre o qual baseam-se todas as condições sociais, mas que perdera completamente toda a sua significação superior. Já não é mais um clero, é antes bruxaria, sortilégio, curanderia e a mais grosseira demagogia da superstição. Mas, ainda assim, um elemento teocrático atravessa toda a vida do índio (MARTIUS, 1905, p. 538).

A transformação da teocracia em bruxaria, sortilégio, curanderia e superstição, demonstra, portanto, que estas últimas não eram, para Martius, características das civilizações em estágios superiores de desenvolvimento, pelo contrário, eram utilizadas de maneira pejorativa, para desqualificar o estado social desses povos, e na teoria do bávaro, seriam indicadores de retrocesso. Da mesma forma, apresenta os rituais e costumes que identifica como semelhantes às práticas de direito da Europa como sinais da existência de um modo de vida superior em um passado remoto.

Entre os selvagens brasileiros observei vários indícios de direito, por exemplo, em relação à propriedade das pessoas ou da tribo, em relação à escolha de um chefe para a guerra, à educação dos filhos, à emancipação das filhas, dotes, direitos matrimoniais etc. que, apesar da reconhecida bruteza e pouco cultivo destas tribus, representam comtudo os restos de um estado social superior que se perdeu. Taes indícios ou traços de direito apresentam-se muitas vezes sem afinidade alguma com a vida e o modo de ver dos diversos povos; não formam um systema mais ou menos acabado e não predominam e nem faltam regularmente em tribus aparentadas entre si ou estranhas. Acham-se antes, n’uma desordem inexplicável, mais ou menos desenvolvidas. É como se fossem os fragmentos de um edifício antiquíssimo e vasto que forças demoníacas tivessem demolido e espalhado por áreas immensas. E, então, com profunda emoção não raro me sinto perdido e confuso diante deste quadro

singular: costumes e estado sociaes desmoronados e de tudo isso nenhuma história” (MARTIUS, 1905, p. 540).

Nota-se, portanto, que quando Martius identifica entre os índios certas práticas e rituais – propriedade das pessoas ou da tribo, escolha do chefe de guerra, educação dos filhos, emancipação das filhas, dotes, direitos matrimoniais – que considera semelhantes às do Velho Mundo, ou que traduz para os seus leitores a partir da identificação desses costumes com o universo conhecido, ele enxerga essas práticas como provas do processo de retrocesso dos índios, como vestígios de um antigo estado superior, e não, como poderia-se também pensar, como indicadores de um possível desenvolvimento.

Também reafirma sua teoria a partir do estudo das línguas indígenas. Martius considera que elas constituíam “quase que o único momento da atividade intellectual destes povos que, mesmo debaixo da influencia protectora dos europeus, não têm força para conquistar uma independência superior nem existência própria” (MARTIUS, 1905, p. 542-543). Isto porque, o naturalista constata que

Em muitas e extensas regiões, uma só língua com maior ou menor numero de dialectos prevalesce, ao passo que em outras, de área muito menor, as línguas mais diversas (não sómente dialecto) se avizinham e quase que cada aldeia tem sua língua, havendo até idiomas limitados a poucas famílias (MARTIUS, 1905, p. 542).

A existência de uma língua comum, antiga, falada por um grande número de pessoas e com poucas variações entre os grupos de falantes é, para o bávaro, um indicador de civilidade. No caso indígena, no entanto, ele não observa nenhuma destas características. Pelo contrário, considera que suas línguas “extremamente mutáveis” (MARTIUS, 1905, p. 542), “de duração efêmera” (MARTIUS, 1905, p. 542) e que vinham sendo alvo de “constante diminuição do número dos que as falam” (MARTIUS, 1905, p. 542), eram sinais da selvageria presente nestes povos.

Também a natureza das línguas indígenas, sua gramática, estrutura e construções supostamente revelariam “os vestígios positivos de uma degeneração de longa data” (MARTIUS, 1905, p. 544). Segundo Martius, “para exprimir certas ideias, que denotam uma civilização maior, como por exemplo, Deus, alma, imortalidade, etc., não faltam nellas expressões, porém, tudo o que se relaciona com a bruxaria, feitiço ou culto demoníaco, está ali muito melhor representado” (MARTIUS, 1905, p. 544). Mais uma vez, a feitiçaria, ou o que Martius entende e classifica como tal, é o fator considerado indício da degeneração.

O bávaro defende “a hypotese de derivar este immenso numero de línguas e dialectos americanos de algumas poucas línguas originaes” (MARTIUS, 1905, p. 545). Ele afirma que “presume-se que taes línguas originaes sejam o *Lenapi*, e *Azteca* (ou *Nenhum*), o *Caraiba*, o *Guarani*, o *Quíchua* e a do *Chile*” (MARTIUS, 1905, p. 545). O fato de um grande conjunto de línguas serem derivadas de algumas poucas, cuja população de falantes era bem maior, aparece como pressuposto do antigo estágio superior ocupado pelos nativos americanos. Para Martius, porém, “todas estas línguas são já por si o resultado daquele processo geral de degeneração intellectual e physica que, há millenios, deprime a humanidade americana e não decerto muito mais antigas do que as outras coexistentes” (MARTIUS, 1905, p. 545). Isto porque o viajante defende que

a respeito dos estados históricos e pré-históricos do homem americano, somos levados a concluir que estes povos tiveram varias oscilações na sua civilização, avançando ou retrogradando. Muitos dos chamados povos selvagens da America estão sem dúvida, já no seu segundo retrocesso á selvageria, a partir do estado primitivo, isto é, no segundo período de obscurecimento de uma consciencia mais nobre e, como esta opinião não diverge da que admite estarem elles ainda no seu estado primitivo ou na infância por assim dizer, eis porque se torna tão difficil apanhar todos os fios que nos conduziriam a uma opinião exacta sobre os mais remotos estados daquelles povos” (MARTIUS, 1905, p. 540).

Martius, no entanto, não se aprofunda na temática das línguas americanas na conferência, trabalhando apenas com hipóteses.

Outra razão “para admittir-se que os americanos cahiram na actual selvageria depois de um estado anterior mais elevado, achando-se, portanto, pela segunda vez selvagens” (MARTIUS, 1905, p. 545), Martius enxerga na natureza que circunda os índios. A esse respeito trabalha com dois tópicos específicos: o das plantas úteis e o dos animais domésticos. Quanto as plantas úteis, isto é, as cultivadas para consumo, ele identifica na América a mandioca, a quinoa, o arroz do Perú, a banana, tuberas amylaceas e o algodoeiro, encontradas por ele sempre em plantações e nunca em estado silvestre (MARTIUS, 1905, p. 546). Para o naturalista,

Já por muitas vezes se tem dito que o homem exerce uma influencia magica sobre a natureza que o circumda. E, de fato, o que sua mão tocar soffre imediatamente uma transformação, uma segunda criação. É o fogo de Prometheo, que, irradiando do homem, move, anima e transforma os objetos (MARTIUS, 1905, p. 547).

É curioso ver que, a despeito da constante identificação entre feitiçaria e selvageria, Martius faz referência a um mito da Antiguidade, a história de Prometeu, que teria

roubado o fogo dos Deuses do Olimpo e concedido à humanidade, de modo que os homens passaram a diferenciar-se de todos os outros seres do planeta.

Assim, para Martius a influência “mágica” do homem sobre a natureza revelava-se, no caso das plantas, “por uma certa mutabilidade e variabilidade no seu desenvolvimento” (MARTIUS, 1905, p. 547). Isto porque,

Na companhia do homem, as plantas se acostumam a uma variedade de formas muito maior do que no estado silvestre, e simultaneo a este augmento de actividade no affectar novas formas, amplia-se-lhes também o circulo nas manifestações vitales em relação ao tempo, e assim como o typo, rhythmico também se lhes torna mais variado, mais livre na sua periodicidade, ficando elles por isso menos influenciados pelo clima ao que chegaram a se adaptar. Mantida esta convivência das plantas e do homem por longo tempo, imprime-lhes esta taes divergências no “*habitus*” e na relação das formas e com tal firmeza que não se apagam jamais, ainda mesmo depois de muitas gerações e assim é que se estabeleceram variedades e subespécies, que, como se sabe, são tanto mais numerosas e distinctas quanto maior tiver sido o tempo de cultivo de uma espécie. Como prova das mais evidentes da influencia prolongada do homem sobre certas plantas, é o facto de que ellas perderam a faculdade de produzir sementes ou, pelo menos, irregularmente e em quantidade diminuta. Taes plantas se propagam então somente por mudas e sua distribuição depende exclusivamente do homem (MARTIUS, 1905, p. 548).

Este seria o caso das plantas úteis da América, que não foram encontradas em estado silvestre e apareciam em muitas variedades e subespécies (MARTIUS, 1905, p. 548).

Martius apresenta duas hipóteses para explicar o fato. A primeira seria a de que as espécies americanas ainda existiam em estado silvestre no continente, no entanto, não haviam sido encontradas pelos naturalistas europeus (MARTIUS, 1905, p. 548). Mas ele adverte que “mui difficil é admittir-se que isso aconteça por se não ter chegado ainda ao logar por ella habitado; mais fácil é então acreditar-se que, pela longa convivência com o homem, a espécie se modificasse de tal forma que já não é mais possível reconhecê-la botanicamente” (MARTIUS, 1905, p. 548). A segunda hipótese era de que a planta original não existiria mais no continente americano. Assim sendo, ou a planta em estado silvestre havia desaparecido ou nunca existiu na América nesta condição, tendo sido trazida de outro continente ou do paraíso (MARTIUS, 1905, p. 548). Martius deixa a questão em aberto, mas adianta o seu posicionamento, dizendo que,

cá por mim tiro a conclusão de que a humanidade americana de há muito que possuía estes vegetaes e que do estado actual das plantas uteis n'aquelle continente chega-nos a convicção de que á época histórica dos americanos deve ter precedido um período prehistorico muito mais longo (MARTIUS, 1905, p. 548-549).

Pensamento semelhante, ele aplica ao caso da domesticação dos animais. Atribuindo a capacidade de domesticação a um grau mais elevado de civilização e conseqüentemente a presença de animais domésticos, assim como no caso das plantas cultivadas, à resquícios de um período de maior desenvolvimento. Para citar um exemplo,

O alco (*Canis mexicanus*), espécie de cão mudo, de pelo curto, foi pelos hespanhóes encontrado nas Antilhas e no continente desde o México até a Costa Rica, Guatemala e Perú, mas sempre em companhia dos índios e jamais em estado selvagem. Como se sabe, engordava-se este animal para se comer. Encontrei-o sómente entre os índios do Yapurá, como um cão manso, pouco pelludo, excepto na cabeça e peito; de focinho pontudo e com um latido fraco parecendo antes uma espécie de choro. Nas regiões da América Tropical onde o homem attingiu certo gráo de civilização, encontra-se por toda parte este cão, não assim, porém, entre os selvagens mais brutos do Brasil oriental, onde é desconhecido (MARTIUS, 1905, p. 549).

Finalmente, quanto ao último indicativo de que os povos americanos ocuparam um estágio civilizatório superior no passado, Martius salienta a existência de ruínas de antigas edificações, especialmente no México e no Peru, e de documentos escritos sobre a história mexicana (MARTIUS, 1905, p. 550-551). Como a história dos índios do México e do Peru não são nosso objetivo aqui, não iremos explorar esta parte. No entanto, Martius faz uma breve menção aos índios do Brasil, dizendo que,

Entre os selvagens do Amazonas e do Matto-Grosso, encontram-se, posto que mui raramente, pequenas figuras de suas até tres polegadas de comprimento, esculpidas com muita arte n'uma pedra chamada das Amazonas. Passam estas figuras de geração em geração como ornamentos e amuletos, mas ninguém sabe de onde vieram. Que foram elles que as fabricaram não é possível com os seus actuaes instrumentos, antes declaram e acreditam que taes figuras se formam algures de barro fino sob a agua, tornando-se em pedra depois de secas. Machados de pedra de lavor grosseiro, taes como os índios ainda fabricam, têm-se encontrado nas mattas virgens da Bahia em logares que justificam a opinião de que foram elles alli enterrados há séculos (MARTIUS, 1905, p. 557).

Explicados os motivos que levavam Martius a pensar que os povos indígenas haviam, ao longo da história, passado por mais de um processo de decaimento ou degeneração, ele passa à questão do que teria desencadeado esse fenômeno. As respostas para o problema são, no entanto, apenas sugeridas e não é intenção de Martius realizar tal investigação. Sublinha, porém – provavelmente influenciado pelas ideias de De Pauw ou Cuvier – a possibilidade de catástrofes naturais terem sido as responsáveis pelo processo de decaimento da raça americana, como podemos perceber no trecho a seguir.

Que fenômenos mortíferos teriam sido estes que deram lugar á destruição de tantos povos, se terremotos, queda de montanhas, erupção de gases venenosos, enchente tempestuosa, cyclone ou outros, é uma questão sobre a qual nem hypotheses quero formular. Proximo, porém, está o pensamento de que, por um destino deprimente e desconsolador, forças naturaes singulares e demoníacas, mais ou menos uniformemente actuaram sobre a humanidade americana. Os americanos de todas as latitudes do vasto continente estão como encerrados num mesmo amplexo até a estagnação de sua vida espiritual (MARTIUS, 1905, p. 559).

Em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* Martius também coloca a problemática dos caminhos que levaram os povos indígenas a tamanho grau de estagnação e degeneração, não apresentando, entretanto, nenhuma resposta conclusiva (MARTIUS, 1979, p. 246-245). Esse modo de ver e classificar os povos nativos do Brasil certamente se faz presente na forma como ele descreve e atribui juízos de valor às práticas curativas e remédios dos índios. É o que veremos nos itens seguintes.

3.2. A tradução do outro

Após fazer uma descrição dos povos indígenas e das suas doenças, em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, Martius passou a ocupar-se dos rituais e práticas de cura, bem como dos conhecimentos médicos e remédios dos índios. O que acontecia quando um indígena adoecia? Como eram as práticas de cura? Que remédios utilizavam? Essas são perguntas que o naturalista se propõe a responder, ou melhor, *traduzir*, para o leitor da sua obra. Iremos a seguir desdobrar os juízos que o viajante fez das práticas de cura e daqueles que às exerciam, destacando a forma como ele “fez ver” o nativo brasileiro, e conseqüentemente, identificou semelhanças e diferenças com o seu *coletivo*, criando classificações, demarcando fronteiras e manifestando juízos.

Segundo Martius, entre os índios, o “mister” da arte médica estava “em mãos de alguns homens, que se distinguem pelo espírito de observação, astúcia, laboriosidade e, às vezes, também, nas de mulheres velhas” (MARTIUS, 1979, p. 125). Dentre esses dois tipos de praticantes da cura, ele elege um ao qual dedica-se mais extensamente, o pajé, esse homem observador, astuto e laborioso. Logo na primeira descrição sobre o pajé percebemos a identificação desse sujeito como o “médico dos índios” (MARTIUS, 1979, p. 125), haja vista que ele cumpria a função de tratar os doentes, tarefa esta, a que o médico europeu também se dedicava. “O

médico, chamado Pajé na língua tupi, é sempre um indivíduo de ascendência, de influência na tribo, e as possui talvez maiores do que, atualmente, costuma ter um professor, entre os médicos europeus” (MARTIUS, 1979, p. 125). Assim, para explicar quem é o pajé, e qual o nível de prestígio que ele possuía nas sociedades indígenas, Martius busca relações de semelhança com a cultura europeia.

No entanto, após identificar características afins entre o pajé e o médico ocidental, ele relata as diferenças entre essas duas figuras. Apesar de cumprir função semelhante ao médico europeu, a de tratar os doentes, o pajé não o fazia da mesma maneira e as relações e convenções sociais pelas quais passava não eram as mesmas. Desta forma, o autor explica que o pajé “não faz parte de corporação nem de grêmio particular; não é doutor nem mesmo mestre, não recebe, por diploma, o direito de curar; entretanto, assisti-lhe um grande e ilimitado poder” (MARTIUS, 1979, p. 125). Um leitor europeu contemporâneo de Martius provavelmente indagaria: como pode um “médico” possuir tamanho prestígio se não possui sequer um diploma? Antevendo a pergunta, o autor explica que eram a “estupidez e ignorância da multidão” (MARTIUS, 1979, p. 125) as responsáveis pela valorização do pajé “*como se ele fora de natureza privilegiada e mais elevada*” (MARTIUS, 1979, p. 125) (*grifos nossos*).

Como podemos perceber – no caminho que a historiografia recente vem apontando a respeito das descrições de viajantes europeus desse período sobre outros povos do planeta – o olhar de Martius é carregado de etnocentrismo. Ele não parece reconhecer que, para aquele grupo, o pajé, de fato, possui uma “natureza privilegiada”, porque os demais indivíduos das aldeias indígenas partilham de uma mesma cultura ou “modo de ver” na qual o mágico e o místico ocupavam um lugar central. O viajante só consegue explicar a diferença entre as duas culturas colocando-as em escalas, criadas a partir de critérios subjetivos, pelos quais os saberes indígenas, obviamente, ocupam uma posição de inferioridade. Como ele não consegue abandonar o seu “modo de ver”, atribui a crença nas capacidades do pajé a uma estupidez e ignorâncias generalizadas, e quando o faz, cria uma hierarquização dos saberes produzidos em cada um desses diferentes universos, a respeito do corpo humano e das doenças. O saber do médico europeu, ancorado nas bases do fazer científico, legitimado pela formação acadêmica e pela participação em agremiações, estaria em um nível superior ao saber ao do pajé, nessa visão.

Frente às diferenças entre o pajé e o médico europeu, para fins de *tradução*, o bávaro busca um terceiro indivíduo que, no seu entender, aproximava-se mais do indígena responsável pelas artes médicas: o xamanista asiático. Ele argumenta que “se encontra uma chocante semelhança entre essas personalidades características; ambas constituem, por assim dizer, o índice do *estado intelectual e moral dos povos entre os quais atuam*” (MARTIUS, 1979, p. 125-126) (*grifos nossos*). Ou seja, conclui que esses povos estariam, em uma escala de desenvolvimento, em um nível inferior aos europeus, e os seus saberes corresponderiam, portanto, a esse estado intelectual. As artes de curar desses povos seriam, nesse contexto, apenas um dos aspectos dessas sociedades a encontrarem-se em estado de atraso em relação ao mundo europeu (MARTIUS, 1979, p. 126). Segundo Martius, “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 línguas, entre si decadentes, também se encontram na medicina” (MARTIUS, 1979, p. 126).

Em nota inserida pelo tradutor da primeira edição em português da obra, Pirajá da Silva afirma que “xamã ou xamanista é o nome do mágico, que pratica o xamanismo, denominação dada à religião das tribos não-budistas da Sibéria e da Mongólia ocidental” (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 125). Ele explica que

essa forma religiosa bastante grosseira, intermediária entre o animismo, primitivo e o feiticismo dos selvagens, tem por base o culto da natureza e dos espíritos que a governam. Esses espíritos, muito mal definidos, residem no céu, na atmosfera, na terra, nas montanhas, nas águas, nas coisas materiais, nos animais etc. São poderosos, bons ou maus, porém principalmente maus; causam as doenças e as desgraças. Inacessíveis ao comum dos homens, apenas são acessíveis a uma pequena classe de privilegiados: sacerdotes, feiticeiros, exorcistas, profetas e xamãs, com os quais entram em comunicação. À adoração dos espíritos, junta-se também o culto de certos animais e árvores, tão frequente entre os não-civilizados. A concepção mística da doença origina processos correlativos de diagnóstico. Por ele, antes de tudo, trata-se de saber qual é a força ou influência maligna que se apoderou do enfermo, que malefício se exerceu sobre ele e qual o ser, vivo ou morto, que tem interesse no sofrimento ou morte do doente (SILVA. In: MARTIUS, 1979, p. 125 e 126).

Assim como o xamã, Martius afirma que a concepção de doença dos indígenas estava relacionada a feitiçarias (MARTIUS, 1979, p. 127). O pajé, além de cuidar das artes de curar, era “conselheiro e legislador da tribo (...) ouvido nos assuntos mais heterogêneos aconselhando, auxiliando; (...) é também zelador das coisas sagradas, sacerdote, profeta, adivinho e, mais ainda, mágico e feiticeiro” (MARTIUS, 1979, p. 125). A magia, para Martius, era o “esforço para atrair as forças

desconhecidas (os espíritos), encerrá-las dentro de uma determinada limitação (círculo mágico), retê-las, exorcizá-las e aplica-las” (MARTIUS, 1979, p. 128). O feiticeiro seria aquele homem que iria contrariar a ordem da natureza, dominando-a, e por isso, seria visto “como uma pessoa hostil, (...) causa de medo e pavor dos demais” (MARTIUS, 1979, p. 128). Curiosamente, se nos lembrarmos da referência feita ao mito de Prometeu na conferência *O passado e o futuro do homem americano*, o poder transformador do homem sobre a natureza não é apontado ali como um fenômeno negativo, muito pelo contrário, a domesticação dos animais e o cultivo das plantas são descritas como características de sociedades civilizadas.

Em *Natureza...*, Martius chega a reconhecer que os próprios homens de ciência europeus também eram “mágicos” devido a sua capacidade de dominar o mundo natural.

Nós também exercitamos a magia, somos feiticeiros e necromantes no manejo de inúmeras forças naturais, que nos envolvem completamente. O 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 é mágico ao nosso modo de pensar acima exposto; isola e domina uma força natural desconhecida, num estreito círculo mágico de finalidades concretas. Que abundância de fenômenos inteiramente conhecidos, que interminável série de leis descobertas pela ciência, através dos séculos, já foram desvendadas e se acham colocadas pelo cientista, entre suas concepções praticamente realizadas e a concepção de um ser superior, para ele ainda imperscrutável e intangível, *ultimum movens* de sua ação maravilhosa!” (MARTIUS, 1979, p. 133).

Como podemos perceber na fala do naturalista, a “magia” presente no homem de ciência europeu não é descrita como motivo de desqualificação desses povos e nem de atraso no seu desenvolvimento. Ao contrário, Martius parece se alegrar com a atuação mágica do cientista sobre a natureza, ressaltando que muitos fenômenos já haviam sido “desvendados”, restando incógnitos apenas aquilo que dizia respeito ao domínio do divino. O mesmo não acontece quando ele se refere aos índios.

Como dito no capítulo 2, em *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* Martius fala dos nativos americanos de maneira generalizante, mas eventualmente oferece alguns exemplos de certos povos em específico. O caso dos índios Abipões é especialmente interessante quanto a questão da identificação do pajé com o domínio de forças mágicas. O naturalista explica que, entre eles, o pajé era chamado de *Keebit* (demônio).

Para a tribo o médico é um mal necessário. Quando trata de um doente, esse fica ao seu exclusivo arbítrio. Por palavras mágicas ou símbolos domina-o, priva-o de todo trato com pessoas de suas relações costumeiras

e o coloca somente sob a influência de suas misteriosas forças mágicas, incompreensíveis, até para ele. De acordo com esse modo de ver, quando o doente está sob os cuidados do pajé, não é mais tratado pela própria família, que muitas vezes nem mesmo tem permissão de visita-lo (MARTIUS, 1979, p. 131).

Ao entregar-se aos cuidados do pajé, o doente, ficaria, portanto, sujeito à ação de forças misteriosas das quais, nem mesmo aqueles que as praticam, têm conhecimento. Talvez aí resida a diferença entre a mágica dominação da natureza no Novo e no Velho Mundo. Por não ter *ciência* da sua ação no mundo natural, o médico dos índios é considerado um “mal”, está mergulhado nas raias do obscurantismo, e por isso, é classificado como “demônio”, “feiticeiro”, “pessoa hostil”, ao passo que o homem de ciência da Europa, guiado pelo saber ilustrado, domina a natureza e a entende o seu funcionamento a partir de critérios esclarecidos, que, supostamente, evidenciariam o seu estado evoluído de civilização.

Martius relata que quando ele e seu companheiro de viagem Spix, questionaram o índio Gregório, que os acompanhou na expedição no interior do Brasil, sobre as artes de curar dos nativos brasileiros, ele lhes respondeu: “toda feitiçaria provém da voluptuosidade e do ódio; com isso também se cura” (MARTIUS, 1979 p. 128-129). Diante desta afirmação Martius concluiu que ali residia a origem da arte médica dos indígenas,

um uso cego e sensual de forças naturais desconhecidas, ocultas e, achando-se atualmente *desprovida de todo conhecimento científico*, constitui atribuição dos pajés ou médicos, que sem dúvida têm dela uma noção obscura, visto como ilicitamente conseguiram sua prática ingênua e grosseira (MARTIUS, 1979, p. 129) (*grifos nossos*).

Neste trecho fica claro que o “conhecimento científico” é para ele o fator que legitima a superioridade da medicina europeia, sendo este tipo de saber mais valorado por ele do que outros cujas bases não se encontram na ciência.

Assombroso é, para o naturalista, o ritual no qual o pajé mais velho passava seus conhecimentos aos discípulos, por meio de práticas sexuais (MARTIUS, 1979, p. 129). “Entre os índios brasileiros o velho pajé escolhe um rapaz com o qual fica algum tempo em lugar solitário. Enquanto a tribo considera essa ausência como iniciação nos segredos da feitiçaria, serve ela apenas para entregar, sexualmente, o aluno a seu mestre” (MARTIUS, 1979, p. 129). Martius relata que os índios acreditavam que, nesse ritual o aprendiz tinha contato com espíritos malignos, em seguida, podia receber de seu mestre um amuleto – “uma raiz, carvão de madeira ou de osso, uma garra de animal, um dente etc.” (MARTIUS, 1979, p. 129) – que

representava a aliança com uma “força superior” ou tomava conhecimento dela através de um sonho (MARTIUS, 1979, p. 129). Mais uma vez buscando referências na tradição cultural europeia, ele compara essas práticas indígenas com episódios narrados na Bíblia, afirmando que as feitiçarias dos índios “nos lembram a degradação, assinalada no Velho Testamento, da prostituição com os falsos deuses”⁶⁶ (MARTIUS, 1979, p. 130). Não faz, entretanto, nenhuma menção as práticas gregas e romanas, nas quais mestres e aprendizes praticavam ritos sexuais iniciáticos, a despeito de ter feito referências a mitos e lendas da Antiguidade em outras obras, como o mito de Prometeu, quando conveniente.

O autor chega à constatação de que assim como ocorria entre os xamanistas asiáticos, da perspectiva dos índios, toda doença era entendida como “obra de uma força hostil, obscura ou poder mágico” (MARTIUS, 1979, p. 131). Assim sendo,

Num caso de doença, por mais próximas que estejam as causas internas e ocasionais, o doente e os parentes não atribuem a elas o acidente mórbido, mas a qualquer força pessoal inimiga. O doente é considerado como enfeitado, e, se tem inimigos conhecidos, esses levam a culpa, sem mais aquela. Se não os tem, a suspeita recai sobre determinado indivíduo, que por qualquer motivo atraiu o reparo, ou talvez o seu ódio e de seus parentes (MARTIUS, 1979, p. 131).

Entre os Abipões, por exemplo, ele diz que havia “a *superstição* de que toda doença é consequência dos artifícios malignos de um terceiro” (MARTIUS, 1979, p. 132) (*grifos nossos*), por isso, quando o doente morria o Pajé cortava-lhe o coração e a língua, os cozinhava e dava ao cachorro da casa para comer, acreditando que isto faria com que o enfeitador do doente morresse, pois, seu “feitiço” havia se quebrado (MARTIUS, 1979, p. 132).

Como vemos, a dificuldade da *tradução* da figura do pajé e da própria forma diversa com que a doença é percebida está muito presente nos escritos de Martius. Para descrever esse homem e sua atuação entre os povos indígenas ele precisa recorrer a elementos que conformam o “modo de ver” europeu, no entanto, descreveu sociedades que não viviam sob a lógica do Velho Mundo. Por isso, ele *faz ver* o pajé a partir de comparações e analogias com o médico e o xamanista, e ao fazê-lo, cria classificações. Aproxima-o do médico porque eles realizam funções semelhantes, a de tratar os doentes, mas reconhece que o fazem de maneiras distintas, pois enquanto o conhecimento médico está pautado em um saber científico

⁶⁶ Na Bíblia há referências em quatro textos a homens que, nos templos pagãos, realizavam atos sexuais como forma de adoração dos deuses (1 Reis 14:24; 1 Reis 15:12; 1 Reis 22:46 e Jó 36:14).

o do pajé consiste em feitiçaria. Enquanto a sociedade europeia vive em estado pleno de civilização, os povos indígenas brasileiros estariam mergulhados na selvageria, resultante do processo de degeneração da raça. Desta forma,

o espírito do índio se agita no labirinto do negro ódio e da superstição. Incapaz de, *pela trilha esclarecida da pura observação, estabelecer a verdadeira relação entre causa e efeito*, entrega-se, exclusivamente, à força oculta da feitiçaria; e, assim, a ação do seu médico, em todos os sentidos, é uma luta contra o mal, às escuras, sem noção de causa e sem conhecimento das próprias armas – *a magia, em seu mais grosseiro e imperfeito estado*” (MARTIUS, 1979, p. 133) (*grifos nossos*).

No trecho acima Martius parece demarcar os fatores que diferenciam o saber do índio e o saber do europeu sobre as práticas de cura. Isto é, enquanto o europeu domina a natureza seguindo a “trilha esclarecida da pura observação” (MARTIUS, 1979, p. 133), conseguindo assim “estabelecer a verdadeira relação entre causa e efeito” (MARTIUS, 1979, p. 133), o indígena não tem “conhecimento” e controle sobre sua própria atuação. A grosso modo, para o bávaro, o domínio esclarecido – balizado pela ciência – do mundo natural, é rotulado como positivo, é sinal de progresso, de desenvolvimento e civilização. O domínio da natureza pelo homem que não segue essa mesma lógica, por sua vez, é considerado bruxaria, feitiçaria, “magia, em seu mais grosseiro e imperfeito estado” (MARTIUS, 1979, p. 133), características de povos atrasados e degenerados. Assim, podemos pensar que a ideia de ciência em Martius está atrelada a um ideal de progresso e civilização.

Não considera, no entanto, que o pajé fosse um embusteiro, alguém que estaria enganando a multidão “estúpida e ignorante” (MARTIUS, 1979, p. 125), justamente pelo fato de não ter ele consciência do próprio estado de “obscurantismo” em que vivia. Por isso, Martius reafirma que o pajé

acredita nos remédios e métodos de cura que propõe; e nisso é tão consciencioso, quanto os *verdadeiros médicos europeus*; mas, não despreza, como fazem alguns da nossa faculdade, certas formalidades que exclusivamente visam à superstição do público ignorante e servem para auxiliar, pela persuasão subjetiva, a incerteza do remédio e a elevada confiança do paciente (MARTIUS, 1979, p. 126) (*grifos nossos*).

Assim, a identificação do pajé com o xamanista cumpre o papel de aproximá-lo ainda mais da imagem do feiticeiro, distanciando-o do médico. Entretanto, nas linhas seguintes, o bávaro propõe algo um tanto quanto surpreendente. Ele pretende “aprofundar[-se] no abismo daquele estado de obscurantismo, em que o homem impelido pela força demoníaca, de origem para ele desconhecida, age alheio ao destino geral da humanidade” (MARTIUS, 1979, p. 128) porque deseja “apreciar o

índio como médico e taumaturgo” (MARTIUS, 1979, p. 128). Ora se os índios não tinham conhecimento, não tinham ciência da sua própria atuação “mágica” no mundo natural, constituindo povos degenerados, porque Martius tinha interesse em compreender o que ele traduz como a medicina desses povos? Porque deseja entender o pajé como médico – numa tentativa de aproximá-lo do mundo europeu – e, ao mesmo tempo, como taumaturgo, isto é, aquele que opera milagres? Se a sociedade civilizada caminha na trilha da ilustração, porque Martius desejava aprofundar-se no “obscurantismo” nos nativos brasileiros, que inclusive estavam condenados ao desaparecimento? Guardaremos essas perguntas para mais a diante, e iremos, a seguir, na trilha desses questionamentos, analisar como o naturalista descreve e avalia as práticas de cura e os remédios dos indígenas.

3.3. Remédios e práticas de cura dos índios brasileiros

Conforme descrito em *Natureza...*, quando um índio adoecia era realizado um ritual que, geralmente, seguia sempre os mesmos passos. Inicialmente, o corpo doente passava por exame minucioso feito pelo pajé, que, em seguida, fazia uma breve anamnese ou ao menos algo que Martius *traduziu* como anamnese, já que este é um procedimento que também se fazia presente na medicina europeia (MARTIUS, 1979, p. 173). O paciente “sempre se queixa de dor no coração, mesmo quando o mal se acha nas extremidades” (MARTIUS, 1979, p. 173). O médico, por sua vez, perguntava “se tem nojo dos alimentos, pois só em caso afirmativo o considera doente” (MARTIUS, 1979, p. 173). Depois repetia o procedimento com os membros da família do paciente (MARTIUS, 1979).

Para isso assume um aspecto sério, sombrio, e, de vez em quando, sacode o maracá. Esse é o fruto oco da cuitezeira, ou uma cabaça sobre uma vara, enfeitada com penas de várias espécies de pássaros, garras de animais etc., e cheia de pedrinhas, até pela metade (...). É um símbolo de sua dignidade e também portador de sua força mágica. O pajé crava-o no chão, após tê-lo brandido com gestos extravagantes, e, como oráculo, escuta o ruído produzido pelas pedrinhas quando caem. Ele e sua aliada parceira médica (feiticeira) são por isso chamados de *maracá-imbâra*, nome com que os missionários costumam indicar um feiticeiro ou mágico (MARTIUS, 1979, p. 174).

Martius continua explicando que após todo esse processo, os parentes do enfermo, que até então permaneciam em silêncio, clamam por *poçanga*, o remédio. Se o medicamento escolhido pelo pajé era de origem vegetal este corria para a mata em busca de ervas, raízes ou madeiras, que “quando indicadas para uso interno,

são administradas em infusão quente, raramente fria, ou em decocção” (MARTIUS, 1979, p. 175). Substâncias feculentas também eram amplamente utilizadas, elas eram trituradas junto a uma planta e depois acrescentava-se água. Também podiam ser aplicados “cataplasmas de ervas escaldadas, assim como pomadas ou bálsamos” (MARTIUS, 1979, p. 175) que eram preparados imediatamente pelo pajé. Utilizava-se ainda de plantas eméticas ou na falta delas introduzia folhas na garganta do paciente a fim de provocar vômitos. Os remédios poderiam ainda ser de origem animal. Utilizavam cabelos ou cinzas de ossos de animais considerados portadores de forças sobrenaturais (MARTIUS, 1979, p. 175). Quando o doente possuía feridas, o médico dos índios a chupava com força, e caso, ela fosse provocada por algum animal peçonhento sugava o veneno, cuspiu-o no chão e depois pisava em cima (MARTIUS, 1979, p. 176), talvez numa tentativa de matar o veneno, ou subjugar o mal.

Além dos remédios eram prescritos ao doente o jejum, “a interdição da luz, do ar, e o silêncio da vizinhança” (MARTIUS, 1979, p. 177). Permanecia a maior parte do tempo imóvel sob os cuidados do pajé, que de tempos em tempos realizava “diversas operações, que aos olhos de um europeu só parecem enganadora fascinação” (MARTIUS, 1979, p. 177). Essas operações eram massagens e fricções realizadas em todo o corpo ou em uma região específica (MARTIUS, 1979). Era uma “cura violenta” que produzia

Grandes dores, que o paciente suporta, gemendo baixo. O pajé começa pelas regiões doentes, friccionando as extremidades em todos os sentidos, comprimindo com força; produz quase sempre suores abundantes, às vezes até dejeções ou vômitos (MARTIUS, 1979, p. 177).

Terminado o procedimento dava algo para o doente beber e deixava-o repousando. Outra prática também comum era a do exorcismo, que nas palavras do viajante estava mais relacionada “com a natureza desse médico sacerdote” (MARTIUS, 1979, p. 178). O pajé,

Gesticulando raivoso, bate no leito do doente ou no chão, se este está na rede, e profere toda sorte de ameaças, para afugentar o espírito mau. Faz parte desse ritual, escarrar, fumigar com o grande charuto de que o índio costuma servir-se, em muitas festas e solenidades, friccionar com plantas odoríferas e com sangue (MARTIUS, 1979, p. 178).

Além disso, as sangrias – recorrentes nas prescrições da medicina europeia do período - eram também práticas frequentes entre os índios. De acordo com Martius elas eram feitas com o ferrão da arraia ou com o dente do quati ou ainda, no caso dos Coroados, Puris e Botocudos por meio de um pequeno arco e flecha feita

com ponta de cristal de rocha (MARTIUS, 1979, p. 180). As sangrias eram também utilizadas com o intuito de evitar a concepção, já que as índias acreditavam que retirando do corpo uma grande quantidade de sangue, evitariam a gravidez (MARTIUS, 1979, p. 180-181).

Na tabela 4 podemos ver algumas das funções que o pajé realizava entre os índios, no que diz respeito à sua atuação no campo das “artes de curar”. Nenhuma dessas práticas descritas eram, no entanto, muito discrepantes daquelas realizadas pela medicina europeia do período. Como vimos no capítulo 2, as práticas médicas do Velho Mundo nesta época, ainda eram muito influenciadas pelas ideias hipocrático-galênicas. Assim sendo, provocar o vômito, suores e dejeção através de massagens e fricções ou realizar a sangria eram recursos comuns entre os médicos, cujo objetivo era o de reequilibrar os humores no organismo, retirando aquele que estivesse em quantidades excessivas. Da mesma forma, como também visto no capítulo anterior, uma dieta ou medicamentos compostos de qualidades quentes ou frias poderiam ser indicados ao enfermo de acordo com o mal do qual era acometido e seu temperamento⁶⁷.

Ora, é intrigante perceber que apesar de classificar a medicina dos índios como inferior, as práticas descritas por Martius são semelhantes àquelas praticadas na Europa. Deixaremos aqui apenas indicadas, duas possibilidades para esse fenômeno. A primeira é de que poderia tratar-se de uma questão de *tradução* das práticas observadas entre os índios para a linguagem dos leitores do naturalista. A segunda é a de que o próprio Martius tenha percebido essas semelhanças – o que ele não deixa claro na obra, mas certamente realizou uma seleção das práticas a serem descritas no livro – e, devido ao seu olhar utilitarista e ao objetivo de aprofundar-se no que denomina como a “medicina” dos índios, tenha descrito apenas aquelas práticas, que, pela semelhança com as que ele conhecia, considerava constituintes da “medicina”. De certo modo, essas possibilidades podem também coexistir. Além disso, a semelhança aqui é um fator que reafirma a ideia de que as civilizações passariam por um mesmo estágio de desenvolvimento em todos os aspectos da vida, inclusive no que concerne às artes de curar.

⁶⁷ Gostaríamos de ter tido a oportunidade de explorar mais as informações apresentadas na tabela, o que, porém demandaria um investimento de tempo e pesquisa que excederiam o prazo estipulado para a finalização deste trabalho, no entanto, esperamos poder retomá-la futuramente.

TABELA 4 – FUNÇÕES E PRESCRIÇÕES DO PAJÉ QUANTO ÀS “ARTES MÉDICAS” DESCRITAS POR MARTIUS

PRÁTICAS E PRESCRIÇÕES
Indicar banhos frios
Provocar o vômito
Provocar suores
Sugar o ferimento para retirar veneno
Vigiar o jejum
Vigiar o silêncio
Vigiar interdição de luz e ar
Realizar massagens e fricções
Escarrar
Fumigar com charuto
Friccionar com plantas odoríferas e com sangue
Realizar escarificações e sangria
Realizar exorcismo
INTERVENÇÕES
Realizar punção da gengiva em casos de dores de dente
Imobilizar de membros fraturados com palmas do açaí
Preparar curativo para ferimentos
Tratar feridas com fogo
Realizar aborto
EMPREGO DE MEDICAMENTOS
Administrar infusões quentes ou decocção de ervas, raízes, madeiras
Administrar de substâncias feculentas como remédio
Administrar cataplasmas de ervas escaldadas, pomadas e bálsamos
Administrar remédios preparados com plantas medicinais frescas
Administrar beberagens quentes

REFERÊNCIA: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 2ª ed. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

Vejamos o que Martius diz a respeito dos remédios utilizados pelo pajé. Na tabela 5, podemos verificar todos os medicamentos que foram citados por Martius em *Natureza...*, com suas respectivas utilidades e modos de uso. Eles estão divididos em três grupos por origem: mineral, animal e vegetal, segundo a divisão prevalente no interior da História Natural. Martius diz, quanto aos remédios de origem mineral, que “o selvagem brasileiro quase não se utiliza deles no seu arsenal terapêutico” (MARTIUS, 1979, p. 150), sendo a pedra amazonense ou lápis nephriticus⁶⁸ e a pedra pomes utilizados como amuletos. Ele lamenta o desconhecimento por parte dos índios das propriedades da pedra amazonense no

⁶⁸ A pedra amazonense ou *lâpis nephriticus* a que Martius faz referência é hoje popularmente conhecida como Jade.

TABELA 5 – REMÉDIOS UTILIZADOS PELOS POVOS INDÍGENAS SEGUNDO MARTIUS

REMÉDIO	UTILIDADE	MODO DE USO
ORIGEM MINERAL		
Pedra amazonense ou Lapis nephriticus	Proteção geral	Amuleto
Pedra pomes	Proteção geral	Amuleto
Sal e Bolus	Afecções intestinais	Não especifica
ORIGEM ANIMAL		
Dentes de jacaré	Preventivo contra picada de cobras venenosas	Trazem dependurados os dentes de jacaré, as raspas desses dentes são ingeridas com água
Dentes de onça, unhas dos grandes tamanduás, rodela de concha fluvial	Preventivo contra picadas de cobras venenosas	Amuleto
Remédio feito com a banha que o jacaré segrega nas duas bolsas situadas embaixo do pescoço	Mordedura da cascavel	Não especifica
Remédio feito com chifre de veado.	Mordedura de cobras	Gotejavam a banha da armação do veado que era reduzida a cinzas e amarravam os pedaços de chifre sobre as mordeduras de cobra, afim de que eles absorvessem o veneno
Benzoar do veado	Indigestão	Não especifica
Banha fresca do jacaré	Tumores reumáticos e feridas	Fricções nos tumores reumáticos e, em pomada, nas feridas
Carne de sapo preto muito asqueroso.	Preservativo contra a feitiçaria e alívio das dores do parto	Torrada num espeto e pulverizada
Presas de cascavel moídas	Úlceras malignas	Não especifica
"Geleia" feita com cauda e cabeça de cascavel e frango	Erupções cutâneas crônicas e sífilis	Ingestão
Formigas com farinha de mandioca	Excitante para a dispepsia.	Ingestão
Estômago seco e pulverizado de jacaré	Afecções calculosas	Não especifica
Pedrinhas encontradas no estômago do jacaré	Litíase renal	Não especifica
Pó de espinha de peixe	Estrangúria ⁶⁹	Não especifica
Cinzas das unhas das onças	Anestésico na obturação de dentes cariados	Não especifica

⁶⁹ Micção, emissão lenta e dolorosa da urina.

Pó do chocalho de cascavel	Faz os dentes cariados caírem	Aplicado no dente cariado
Benzoar do guanaco	Embaraços gástricos	Não especifica
Gorduras animais diversas (Banha de jacaré, onça, veado, gado, galinha, etc.)	Tumores e úlceras malignas	Empregadas puras ou misturadas com carvão de madeira ou ervas frescas
Banha de onça	Vermes das úlceras malignas	Não especifica
Pele de cachorro recentemente esfolada	Dor ciática	Não especifica
Pênis e clitóris crus de macaco	Preservativo contra o paludismo	Mascar
Muco nasal, sangue, cerúmen	Preparo de “feitiços”	Não especifica
Saliva e urina humanas	Remédio	Não especifica
Esmegma humano	Antídoto do veneno das cobras e da mordedura das grandes formigas	Não especifica
Urina fresca humana	Vomitivo	Não especifica
ORIGEM VEGETAL		
Leite de Eufobiáceas	Exostose do perônio (tipo de afecção óssea)	Não especifica
Folhas de uma Piperácea	Exostose do perônio (tipo de afecção óssea)	Por meio de fomentações
Sumo fresco extraído dos brotos foliáceos da imbaúba (<i>Cecropia</i>)	Arco senil (espessamento circular da córnea ao redor da pupila, consequência de idade avançada e/ou de conjuntivite catarral)	Banhar os olhos
<i>Julocroton phagedenicus</i> : arbusto da família das Eufobiáceas	Úlceras malignas	As úlceras eram pensadas com papas frescas da planta
<i>Euphorbia cotinifolia</i>	Condilomas	Cataplasma
<i>Pistia occidentalis</i> : planta aquática	Discrasia ⁷⁰ verminosa	Compressas das flores da planta esmagadas
<i>Gossypium vitifolium</i> : algodão americano	Cura das úlceras malignas	Cataplasma
<i>Tillandsia recurvata</i>	Fraturas ósseas das extremidades	Machucavam a erva e a empregavam nas fraturas
<i>Tillandsia recurvata</i> com ovos incubados de mutum	Não especifica	Cataplasma
Raízes e renovos radiculares de caniços aromáticos como do Albará (<i>Canna glauca</i>), da Paco-seroca (<i>Alpina pacoseroca</i>)	Limpar e curar feridas	Machucados frescos e empregados nas feridas
Raiz do <i>Piper nodosum</i>	Dor de dente	Mastigada fresca
Sumo dos botões foliáceos da Ambaúva (Imbaúba - <i>Cecrópia</i>)	Oftalmias e inflamações erisipelosas	Loção refrigerante

⁷⁰ “DISCRASIA, s. f. Med. Destemperança v. g. , a discrasia dos humores” (BLUTEAU, 1789, p. 442).

Água de coco mole	Úlcera sifilítica	Banhar a região da úlcera
Lenho da <i>Echitis Cururú</i>	Febre gástrica	Infusão fria
<i>Boletus sanguineus</i> – <i>urupétaua</i>	Hemoptíase ⁷¹	Não específica
Cascas bruno-escuras ou vermelhas e adstringentes de algumas árvores	Enxantemas crônicos e tumores	Não específica
Seiva amarela da planta <i>Caaopíá</i> - <i>Vismíae</i> e madeira amarela da <i>Butua</i>	Doenças do fígado	Não específica
Raiz da <i>Parreira-brava</i> e tubérculos e sumo da erva <i>jararaca</i> - <i>Dracontium polyphillum</i>	Mordeduras de cobras.	Não específica
Raízes de várias espécies de <i>caapiá</i> (<i>Dorstenia</i>)	Adinamia e febres tifoides.	Excitante
Leite de Eufobiáceas, Ficáceas e Apocináceas	Expelir vermes	Não específica
<i>Sellaginella convoluta</i> – Erva	Despertar forças vitais adormecidas	Não específica
Bálsamo do pinheiro-brasileiro.	Cicatrizar feridas	Não específica
Seiva de plantas do gênero <i>Aristolóquia</i> .	Não específica	Diaforético
Raiz da Eufobiácea <i>Adenoropium opiferum</i>	Incisivo e catártico	Não específica
<i>Drymis granatensis</i> - casta-da-anta	Cólicas e diarreias.	Não específica

REFERÊNCIA: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 2ª ed. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

tratamento da litíase renal, da ciática, da gota e do reumatismo (MARTIUS, 1979, p. 151), o que atribui ao fato de que o indígena “não tem conhecimento algum de preparo por processo químico” (MARTIUS, 1979, p. 151), sendo o sal e o bolus os únicos minerais que utilizavam nas práticas curativas, ambos empregados em casos de afecções intestinais (MARTIUS, 1979, p. 15). A falta de “química científica” é para Martius mais um indicativo da “inferioridade da medicina dos índios comparada à europeia” (MARTIUS, 1979, p. 151). Pois, nas suas palavras, “enquanto empregamos os mais delicados processos químicos para extrair da matéria os princípios medicamentosos, no seu maior estado de pureza, o médico selvagem abandona essa ação ao próprio organismo doente, administrando-lhe as drogas sob a mais grosseira forma” (MARTIUS, 1979, p. 151).

⁷¹ “HEMPTYSE, s. f. doença que consiste em lançar sangue tossindo” (BLUTEAU, 1789, p. 679).

Os remédios de origem animal, segundo o autor, constituíam o conjunto de medicamentos ao qual os indígenas davam mais valor (MARTIUS, 1979, p. 147). O uso de urina, sangue, muco nasal, saliva, esmegma⁷² ou cerúmen humanos como remédio foi considerado, em *Natureza...*, como mais um dos sinais de que aquela arte médica era dominada pela impureza característica da feitiçaria. Assim, diz que “o índio considera impuro tudo o que é expelido do organismo: excremento, excreção feminina, e principalmente o sêmen, julgando-os forças mágicas decaídas, e utilizáveis nas artes diabólicas” (MARTIUS, 1979, p. 130). Por esse motivo mesmo – suas qualidades mágicas –, os excrementos teriam um papel importante nas curas dos doentes. Martius aparentemente ignora, porém, o fato de que a própria medicina europeia já fez uso dos excrementos como remédios (ANDRADE, 1939), ou uma outra possibilidade, é a de que ele considere a medicina dos excrementos uma prática de civilizações em um estágio inferior de desenvolvimento.

A arte de curar dos índios não se restringia, porém, ao uso de excrementos apenas humanos. Como vemos na tabela 5, utilizavam-se de partes do corpo de animais e/ou de seus excrementos, também considerados “impuros e nocivos ou puros e medicinais” (MARTIUS, 1979, p. 147).

Atribuem qualidades impuras ao muco nasal, ao sangue, ao cerúmen, e deles se utilizam no preparo do feitiço. Em compensação, a saliva e a urina servem de remédio. O esmegma é empregado como antídoto do veneno das cobras e da mordedura das grandes formigas. Dão grande importância ao poder medicinal de certos ossos, bicos, garras, esporões das asas de alguns pássaros (*Parra, Palamedea*) (MARTIUS, 1979, p. 147).

Esses remédios eram empregados de diversas maneiras. Os dentes de jacaré, por exemplo, eram carregados como amuletos e suas raspas, ingeridas com água (MARTIUS, 1979, p. 147). Reduziam a cinzas banha de chifre de veado e aplicavam-nas, juntamente a pedaços do chifre, no local das mordeduras de cobra, a fim de que o veneno fosse absorvido (MARTIUS, 1979, p. 147). Com banha fresca de jacaré produziam uma pomada, que era aplicada por meio de fricções nos tumores reumáticos e feridas (MARTIUS, 1979, p. 147).

Finalmente, Martius constatou uma ausência de conhecimento das propriedades químicas dos remédios de origem vegetal utilizados pelos índios, assim como pontuou a respeito dos medicamentos de origem mineral (MARTIUS, 1979, p. 152). No entanto, neste caso, apesar da falta de química científica, o

⁷² Substância branca e pastosa que se encontra entre a glândula e o prepúcio do homem e no clitóris e pequenos lábios da mulher.

naturalista argumenta que os índios encontravam êxito no tratamento, porque as plantas medicinais tinham, “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” (MARTIUS, 1979, p. 152). Desta forma, diz que “o efeito das compressas de ervas frescas, que algumas vezes vimos os médicos indígenas empregarem nas úlceras malignas, foi tão eficaz, que atingiu as raias do maravilhoso” (MARTIUS, 1979, p. 152).

Os medicamentos de origem vegetal parecem ser os que mais chamam a atenção de Martius, haja vista que, o naturalista produziu diversos outros trabalhos sobre as plantas brasileiras, e, além disso, descreveu um maior número de medicamentos de origem vegetal do que aqueles que provém de minerais, animais ou fluidos corporais (na tabela constam 25 medicamentos provenientes de vegetais). No *Systema materiae medicae vegetabilis brasiliensis* Martius representou “470 plantas medicinais, pertencentes a 226 gêneros” (MARTIUS, 1979, p. 154), mas afirma que “nem todas, porém, se acham nas mãos dos índios, porque muitas foram importadas, outras não são usadas por eles e sim pelos europeus, que se guiaram pela analogia com as espécies conhecidas na Europa, Índia oriental e África” (MARTIUS, 1979, p. 154).

Pelo disposto na tabela podemos supor que os índios tratavam um grande leque de enfermidades com as plantas medicinais. Doenças que são traduzidas por Martius como afecções e fraturas ósseas, oftalmias, úlceras malignas, discrasia verminosa, inflamações erisipelosas, úlceras sifilíticas, febre gástrica, hemoptíase, enxantemas crônicos, tumores, doenças do fígado, adinamia, febre tifoide, cólicas e diarreias. Além disso, também utilizavam medicamentos de origem vegetal para cicatrização de feridas, combate à mordida de cobras, remédio para expelir vermes, entre outros (MARTIUS, 1979, p. 99, 110, 150-153, 170, 171). Segundo Martius,

É considerável o número de substâncias medicinais do reino vegetal que os brasis costumam empregar; vimos muitas em suas mãos; de outras, ouvimos dizer como eram por eles usadas, e temos o direito de admitir que, em diversas províncias do grande país, muito mais de 100 plantas são empregadas como remédios pelos ameríndios (MARTIUS, 1979, p. 154).

Essas plantas medicinais podiam ser empregadas em forma de cataplasmas, loções, infusões, ou terem o sumo extraído, ou mesmo pela mastigação da folha. Em caso de dor de dente, por exemplo, mastigavam a raiz fresca do *Piper nososum* (MARTIUS, 1979, p. 153). Já para tratamento de oftalmias como “arco senil,

espessamento circular da córnea ao redor da pupila, consequência de idade avançada e/ou de conjuntivite catarral” (MARTIUS, 1979, p. 110), banhavam os olhos com “sumo fresco extraído dos brotos foliáceos da imbaúba (*Cecropia*)” (MARTIUS, 1979, p. 110). Ulceras malignas eram tratadas com cataplasma feito de *Gossypium vitifolium*, o algodão americano (MARTIUS, 1979, p. 152).

Dentre os três tipos de remédios que aqui listamos podemos dizer que, na visão de Martius, os medicamentos originários de minerais e animais são considerados os que mais aproximam a arte de curar dos índios da feitiçaria, do xamanismo, pois estão relacionados a um entendimento da doença como força hostil, como atuação do maligno sobre o corpo humano. Os remédios de origem vegetal, por sua vez, são tratados como aqueles que mais aproximam os saberes indígenas da medicina europeia, e por este motivo, são também os que mais despertam a atenção de Martius, pois ele considera-os úteis à ciência do velho continente. Assim, acredita que o estudo das plantas medicinais brasileiras constitui um “campo aberto às observações científicas” (MARTIUS, 1979, p. 154), haja vista que,

um grande número ainda não chegou ao conhecimento do emigrante europeu, porque a desconfiança e a hostilidade contra esse intruso, assim considerado pelo selvagem, desviam o mais possível o médico índio de confidenciais informações justamente sobre seus *medicamentos eficazes* (MARTIUS, 1979, p. 154) (*grifos nossos*).

Foram, portanto, os remédios de origem vegetal que receberam o título de “medicamentos eficazes”, enquanto os demais foram relegados a condição de “feitiçaria”, sendo a eficácia um critério que parte de um ponto de vista do *coletivo* dos homens de ciência da Europa. É curioso perceber que ao mesmo tempo em que Martius argumentava a existência de uma necessidade de conhecimento das informações secretas que o pajé possuía a respeito das plantas medicinais, ele defendia, como vimos anteriormente, que

o médico dos brasis, em todo tratamento, emprega remédios que são forças misteriosas para ele e para os doentes. No que diz respeito à natureza desses remédios, sobre os modos como atuam e curam, não tem ele, absolutamente, ideia clara e precisa; por isso, em todo caso clínico, sua conduta médica é vacilante, o prognóstico incerto e o êxito duvidoso (MARTIUS, 1979, p. 127).

Diz ainda que,

O que decide na escolha de determinado medicamento não é a *metódica indução das bem conhecidas analogias, nem experiência alguma provada, nem verdade que tivesse herdado das mais genuínas tradições*. Possui, ao contrário, 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 (MARTIUS, 1979, p. 127) (*grifos nossos*).

Ora, Martius depara-se nesse ponto com um grande questionamento. O conhecimento do índio não é, para ele, em determinados aspectos, digno da atenção do homem de ciência europeu porque não passa de mera feitiçaria, são saberes de povos “selvagens”, que estariam condenados ao desaparecimento devido ao lamentável estado das suas artes de curar (MARTIUS, 1979, p. 124). O futuro guardaria a esses povos um destino trágico porque não haveria na sua “matéria médica” “a metódica indução das bem conhecidas analogias”, “a experiência provada” e a “verdade herdada das mais genuínas tradições” (MARTIUS, 1979, p. 127), fatores legitimadores dos conhecimentos médicos na Europa (MARTIUS, 1979, p. 124). Seu “modo de ver” mais uma vez se faz presente, e o impede de pensar e descrever as artes de curar dos nativos brasileiros a partir de pressupostos e critérios que não eram os seus ou os do seu *coletivo*.

No entanto, outros aspectos das artes de curar dos índios são considerados, por ele, dignos de investigação pelos médicos europeus, especialmente no que concerne às curas com plantas medicinais. Ao deparar-se com a eficácia dessas, é nele despertada a necessidade de compreender “como o índio conseguiu descobrir certas propriedades medicinais nessas plantas, admitida a hipótese de não dever o seu conhecimento a velhas tradições, o que em muitos casos parece não se dar” (MARTIUS, 1979, p. 170). A única resposta que acredita ser possível é a de que o índio “recebeu a orientação essencial pelo sentido da analogia, que se acha no íntimo da natureza humana e, muitas vezes, se manifesta, tanto no desenvolvimento espiritual da criança, como na evolução cultural dos povos selvagens” (MARTIUS, 1979, p. 170).

Desta forma, esses povos utilizavam o “rubro e esponjoso *Boletus sanguineus* – *urupétauá*, contra a hemoptíase” (MARTIUS, 1979, p. 170) e “a casca bruno-escura ou vermelha e adstringente de algumas árvores, contra a erisipela, enxantemas crônicos e tumores” (MARTIUS, 1979, p. 170), devido à coloração vermelha do sangue. E ainda “a seiva amarela da planta *Caaopíá* – *Vismiae* spec., e a madeira amarela da *Butua* (*Abutua* e *Cocculus variae* spec.) contra doenças do fígado e da bilis” (MARTIUS, 1979, p. 170) em função da tonalidade amarela desta última.

(...) a raiz serpentiforme da *Parreira-brava* (*Cisampelos glaberrima* S. Hil.) é 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 cascável; por isso, a planta conserva o nome do venenoso réptil (...). Observa que o látex de muitas Eufobiáceas, 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* (...). Tendo observado que as incisões nos troncos do pinheiro-brasileiro – *Curyi*, *Araucaria brasiliiana*, assim como nos de muitas Terebintáceas e Leguminosas, enchem-se de resinas balsâmicas que, pouco a pouco, condensavam-se e formavam crosta sólida nos lugares golpeados, assim também empregou aquele bálsamo para cicatrizar feridas (MARTIUS, 1979, p. 170-171)

Na percepção de Martius, para o índio brasileiro todas as coisas terrenas estariam relacionadas ao sobrenatural que por sua vez seria elemento diretamente ligado às doenças e a cura (MARTIUS, 1979).

De acordo com a ideia do índio, todos os seres da natureza e todas as manifestações dos elementos naturais existem para mutuamente se auxiliar ou prejudicar. Cada qual tem que servir ao outro e daí lhe advém a ideia de que na natureza há um princípio bom, salutar, e outro mau, pernicioso (MARTIUS, 1979, p. 135).

Para cada força hostil, encarnada em animais venenosos, por exemplo, existira uma força boa que lhe seria oposta. Por exemplo, “dizem ter observado que as cobras venenosas nunca ficam perto da cotia (*Dasyprocta aguti Illig.*), da anhuma (*Palamedea cornuta* L.) e da jaçanã (*Parra jacana*)” (MARTIUS, 1979, p. 138). Assim, se as cobras eram portadoras de princípios maus, a cotia, a anhuma e a jaçanã por serem antagônicas, seriam portadoras de princípios bons, por isso os índios pulverizavam “o bico, o chifre, as garras, bem como os esporões das asas dessem animais” e bebiam “o pó com infuso de certas ervas” (MARTIUS, 1979, p. 139). O mesmo valia entre plantas, entre diferentes partes de uma mesma planta, ou entre animais e plantas. Diziam, por exemplo, que o abacaxi tinha afinidade com a cascavel, sendo, portanto, nocivo. Já a mandioca e o milho eram opostos (MARTIUS, 1979, p. 139).

Outros elementos da natureza também eram considerados decisivos para a ação da doença no corpo. São eles os astros e os rios. Para os índios, a exposição de um ferimento à luz da lua, especialmente no plenilúnio e novilúnio, provocava uma “fortíssima exacerbação” (MARTIUS, 1979, p. 139). Já a luz do sol também deveria ser evitada em casos de ferimento e febres, por isso o pajé recomendava que o doente se recolhesse em locais escuros. Também consideravam o vento prejudicial “especialmente quando sopra do sul, durante o período seco do ano, ou quando sopra do oeste, durante o período chuvoso” (MARTIUS, 1979, p. 139).

Quanto aos rios, relacionavam seus períodos de enchente e vazante, assim como também o fazia com as fases da lua, com a periodicidade das doenças (MARTIUS, 1979, p. 139). Aqui mais uma vez, se voltarmos ao capítulo 2 veremos que essas associações entre as doenças e o clima também estavam presentes na medicina europeia.

Ele conclui que, o índio estabelecia

relações de analogia e de semelhança entre os caracteres físicos de certas substâncias naturais com o do seu corpo, e aperfeiçoou o sistema de sinais sobre o qual se baseava a matéria médica da Antiguidade, especialmente a dos árabes e da Idade Média europeia, que entre nós ainda é, atualmente, fomentada e amplificada pelo espírito popular, sempre alerta (MARTIUS, 1979, p. 170).

Aqui Martius parece apontar para a ideia de que o desenvolvimento da medicina era um dos indicativos do estágio de civilização dos povos, estando os índios brasileiros em uma condição, a qual os povos árabes e da Idade Média europeia já haviam abandonado e progredido há muito tempo. O saber desses povos degenerados só é concebível na escala da analogia, porque esta não exigiria nenhuma capacidade intelectual mais profunda.

Voltemo-nos, então, às perguntas que levantamos ao final do item 3.2. e que questionavam: “se os índios não tinham conhecimento, não tinham ciência da sua própria atuação “mágica” no mundo natural, constituindo povos degenerados, porque Martius tinha interesse em compreender o que ele traduz como a medicina desses povos? Porque deseja entender o pajé como médico – numa tentativa de aproximá-lo do mundo europeu – e, ao mesmo tempo, como taumaturgo, isto é, aquele que opera milagres? Se a sociedade civilizada caminha na trilha da ilustração, porque Martius desejava aprofundar-se no “obscurantismo” nos nativos brasileiros, que inclusive estavam condenados ao desaparecimento?

Ora, tudo parece indicar que, entre outras coisas – como o interesse antropológico, a curiosidade europeia em trono das populações indígenas e suas práticas e cultura, o interesse naturalista, etc. – um dos fatores que motiva Martius a aprofundar-se no “obscurantismo” indígena é a eficácia dos medicamentos de origem animal. Guiado pelo olhar iluminista que busca dominar a natureza e produzir conhecimentos úteis, ele depara-se com a necessidade de entender o pajé como médico e as artes de curar como medicina. A incongruência entre o estado das artes de curar correspondente à povos de civilização inferior e a eficácia do remédio despertam no bávaro uma grande inquietação. Como é possível que esses povos

consigam curar a partir das plantas presentes na natureza se o pajé não tinha ciência das suas ações e era guiado pelo mais profundo obscurantismo, se suas ações eram pura feitiçaria? Como vimos, o naturalista só concebe duas explicações para tal fenômeno, a de que o pajé age guiado pela analogia e a de que ele seja movido por antigas tradições de um tempo remoto no qual os povos indígenas do Brasil supostamente teriam ocupado um estágio civilizatório superior e, conseqüentemente, possuiriam uma medicina mais avançada. Ambas as hipóteses partem do pressuposto de que os povos indígenas são seres degenerados, partem da construção do *outro* que Martius opera.

Assim podemos concluir que o bávaro formula um problema que só existe em função da *alteridade* que ele constrói, que por sua vez, dialoga com a sua própria *identidade* de médico, naturalista, europeu, entre outros; o lugar que ele ocupa. A questão de como os índios conseguiam eficácia nos seus tratamentos, mesmo sem ter ciência, sem ter conhecimento das propriedades das plantas, sem, supostamente, ter noção das próprias ações no processo da cura, só faz sentido num universo em que o saber é entendido como algo único, cujo desenvolvimento varia em cada sociedade. É como se o saber pudesse ser representado como uma linha, que possui um início e um fim, sendo que cada civilização ocuparia um ponto dessa linha. A Europa, segundo Martius, estaria em um ponto mais avançado, enquanto os povos indígenas estariam em uma posição inferior. Como poderiam eles alcançar resultados com o uso de plantas curativas que nem os europeus, cujo estado do saber é mais avançado, possuíam? A única explicação encontrada por Martius é a de que os índios brasileiros já haveriam caminhado em diferentes direções da linha, trazendo consigo, resquícios de estados mais civilizados ocupados em tempos antigos.

Se concebemos, no entanto, que existem *saberes*, ao invés, de um único saber, a ideia da linha não faz mais sentido. Se é possível que sociedades, cujas lógicas de funcionamento são diversas, construam saberes igualmente diversos, então a questão de Martius torna-se uma falsa questão. O que queremos destacar aqui é que o naturalista *construiu* questões, imagens, teorias e ciência a partir da forma como *via* o mundo, a partir do modo como *criava identidades e alteridades*. A análise de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* apontam que o modo como Martius lidou com o que entendia como semelhante e diferente na medicina europeia e nas artes de curar indígenas concorria para o enquadramento

daquele novo universo nas teorias correntes da época, nas noções de progresso, civilização, degeneração, etc., para a ideia de que todas as civilizações do mundo se desenvolviam a partir de um único caminho.

A incapacidade de Martius de enxergar para além do seu “modo de ver” deixa-o preso à uma questão que aparentemente não conseguiu responder, a qual tinha esperanças de que outros cientistas tentassem investigar. Assim termina *Natureza...:*

Devemos confessar que o nosso tentâmen 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. Encontramos, 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 essa raça? Em que pavorosos desvios e rodeios terá ela errado durante milênios, para chegar à atual situação, tão lamentável quanto enigmática? (MARTIUS, 1979, p. 183).

CONCLUSÃO

Como exposto nos capítulos acima, *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* é uma obra densa, que aborda uma grande variedade de temas no que diz respeito às artes médicas, às doenças, às práticas curativas e à terapêutica dos povos indígenas do Brasil. Ainda pouco explorado pela historiografia, o livro desperta no leitor uma multiplicidade de questões para as quais não temos todas as respostas e nem tínhamos a pretensão de a todas elas responder. Apresenta variadas possibilidades de análise e abordagem, isto é, diversas “formas de ver” o que o viajante deixou escrito. Poderíamos ter, por exemplo, centrado a nossa análise no mapeamento das doenças indígenas descritas por Martius, ou nas práticas curativas empregadas pelo pajé. Queremos frisar, no entanto, que fizemos uma escolha metodológica quando propusemos fazer um estudo da obra da perspectiva do *olhar* para o *outro*, demarcando como objetivo principal da dissertação a análise do modo com que Martius “faz ver” os indígenas e seus saberes a respeito das doenças, dos remédios e das práticas de cura.

Entender os escritos do naturalista bávaro como “descrições”, um “fazer ver” intencional, uma percepção direcionada sobre os índios, suas artes de curar e suas doenças foi o fio condutor da pesquisa que resultou nesta dissertação. Por isso, vamos retomar aqui alguns conceitos-chaves que foram trabalhados anteriormente e que direcionaram a nossa análise, destacando também as contribuições que esse *olhar* ou abordagem sobre a obra de Martius podem trazer para a historiografia.

Como vimos na introdução, o conceito de alteridade, “ser outro, colocar-se ou constituir-se como outro” (ABBAGNANO, 2007, p. 34), não pode ser pensado de maneira isolada da noção de identidade, haja vista que tratam-se de conceitos antônimos, e, simultaneamente, interdependentes (SILVA, 2000, p. 79). Deste modo, antes de tratarmos do *outro* da narrativa construída por Martius, dedicamo-nos à compreensão do *eu*, daquele que tem o poder de fala, daquele que construiu imagens sobre os indígenas brasileiros: o autor. Entender esse naturalista, no entanto, tratou-se um movimento que foi muito além da apresentação de dados biográficos, pois analisar aquele que tem o poder de fala, é também entender os contextos e os *coletivos* nos quais ele estava inserido, já que, se *eus* e *outros* são construções culturais (SILVA, 2000, p. 76), só é possível trabalhar com a alteridade a partir de um “ponto de vista”, ou, de uma determinada perspectiva. É nesse

sentido que Todorov afirma que “somente meu ponto de vista, segundo o qual todos estão *lá* e eu estou só *aqui*, pode realmente separá-los e distingui-los de mim” (TODOROV, 1983, p. 3).

Entender a narrativa sobre o *outro* demandou, portanto, tentar enxergar a partir de um determinado “ponto de vista” e mergulhar nos contextos e *coletivos* que formaram e foram formados pelo “modo de ver” de Martius, porque consideramos que “o *eu* é sempre um ser transcendental, é a cultura que está embutida em cada indivíduo” (GOMES, 2009, p. 53). Ou porque entendemos que o pensamento é uma atividade social que “de modo algum pode ser localizado completamente dentro dos limites do indivíduo” (FLECK, 2010, p. 149), que ele depende de uma “determinada atmosfera (*Stimmung*) e sua realização” (FLECK, 2010, p. 149).

Assim, na trilha da compreensão do “ponto de vista” de Martius para os índios brasileiros, suas doenças e sua “medicina”, abordamos no capítulo 1 os fatores direcionadores do *olhar* do naturalista: a lógica de identificação, classificação e ordenação da natureza propagada pela História Natural, o caráter utilitário e pragmático do pensamento ilustrado dos homens de ciência dos oitocentos, bem como os interesses econômicos dos estadistas em patrocinar viagens exploratórias em terras longínquas. Além disso, Martius fez parte de um grupo de homens que estavam dispostos a enfrentar toda a sorte de desafios e intempéries em países estranhos em nome do avanço do estado do saber sobre o mundo natural. Um coletivo que entendia a viagem como experiência insubstituível para o conhecimento da natureza, e que compartilhava práticas e procedimentos de classificação e ordenação, de coleta, de taxidermia, e transporte de plantas, animais e minerais, de precisão descritiva, entre outros. Uma comunidade de homens que trocava informações e que fazia circular conhecimentos na Europa dos séculos XVIII e XIX.

A análise do autor de *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros* levou-nos à compreensão da importância da experiência da viagem ao Brasil na produção científica de Martius (DIENER; COSTA, 2012, p. 13), e, por isso, nossa abordagem sobre a obra em questão visou a inclusão desse livro no debate sobre essa empresa das viagens científicas no século XIX.

Também constituíram fatores direcionadores do *olhar* do naturalista as suas concepções médicas, centradas na ideia de que o meio ambiente, os hábitos e costumes, a dieta, as vestimentas, o grau de cultura, o temperamento e a constituição física dos índios eram os fatores determinantes para a ocorrência das

doenças que reinavam entre eles, como vimos no capítulo 2, e no conceito de degeneração, trabalhado no capítulo 3. Para além disso, queremos demarcar aqui que a linguagem médica é a utilizada por Martius para descrever o *outro* na narrativa em questão. Por meio da linguagem ele inclui e exclui, demarca fronteiras e cria classificações (SILVA, 2000, p. 81), ele constrói a alteridade a partir do instrumental da medicina, e escreve para grupos que compartilham das mesmas concepções que ele possuía sobre as doenças, os remédios e as práticas de cura.

Associado a isto, está o fato de que o naturalista descreve sabres de povos cuja lógica de pensamento é completamente distinta da dele e da dos seus leitores, por isso ele realiza um processo de “tradução” do vivido e do observado para a linguagem escrita, no qual ele lida com, de um lado, “o mundo em que se conta” e, de outro, “o mundo que se conta” (HARTOG, 199, p. 261). No capítulo 3, pudemos perceber como Martius “traduz” as práticas indígenas para o *coletivo* de homens de ciência europeus, seus prováveis leitores, e como, ao fazê-lo, constrói imagens do *outro*, cria diferenciações e estabelece algumas aproximações, sempre tendo como ponto de partida os ideais de progresso e civilização, de ilustração e de ciência.

Enfim, o tema é bastante rico e complexo e certamente proporciona inúmeras outras reflexões que poderão ser desenvolvidas em oportunidades futuras. Esperamos, com este trabalho, ter trazido contribuições para o debate historiográfico a respeito da experiência dos viajantes estrangeiros no Brasil do século XIX, além de ter oferecido uma abordagem original a respeito da obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*.

ANEXOS

ANEXO 1 – CORRESPONDÊNCIA DOS CAPÍTULOS NAS EDIÇÕES DE *NATUREZA, DOENÇAS, MEDICINA E REMÉDIOS DOS ÍNDIOS BRASILEIROS*

EDIÇÕES	Original em alemão publicado na <i>Revista Repertorium für die Pharmacie</i>	Originais em alemão digitalizados pela Biblioteca Estadual de Berlim, Wellcome Library e Medical Heritage Library	Versão brasileira de 1839 digitalizada pela Brasileira Eletrônica da UFRJ	Versão brasileira de 1979 da Editora Nacional	
CAPÍTULOS				Um precursor de mérito (Prefácio de Egon Schaden)	
			Ao leitor (Prefácio do Dr. Pirajá da Silva)	Ao leitor (Prefácio do Dr. Pirajá da Silva)	
	Introdução (não nomeada)	Introdução (não nomeada)	Introdução	Introdução	Tradução anônima para uso do Dr. Inácio José Malta
	Allgemeines Bild von der Leiblichkeit des brasilianischen Urbewohners	Allgemeines Bild von der Leiblichkeit des brasilianischen Urbewohners	Aspecto geral da constituição física do índio brasileiro	Aspecto geral da constituição física do índio brasileiro	
	Starke Entwicklung des Muskelsystems	Starke Entwicklung des Muskelsystems	Vigoroso desenvolvimento do sistema muscular	Vigoroso desenvolvimento do sistema muscular	
	Derbheit des Hautorgans	Derbheit des Hautorgans	Robustez do revestimento cutâneo	Robustez do revestimento cutâneo	
	Geringe Erregbarkeit des But-systems	Geringe Erregbarkeit des But-systems	Pouca irritabilidade do sistema sanguíneo	Pouca irritabilidade do sistema sanguíneo	
	Trägheit der Lebensfunction. Ernährung	Trägheit der Lebensfunction. Ernährung	Inércia das funções vitais	Inércia das funções vitais	
	Unbeweglichkeit des Nervensystems	Unbeweglichkeit des Nervensystems	Torpor do sistema nervoso	Torpor do sistema nervoso	
	Longävität	Longävität	Longevidade	Longevidade	
	Die Sinnlichkeit	Die Sinnlichkeit	Sentidos	Sentidos	
	Enge des Gemüthlebens. Affectlosigkeit	Enge des Gemüthlebens. Affectlosigkeit	Estreiteza de vida psíquica - falta de afetos	Estreiteza de vida psíquica - falta de afetos	
	Die Sprache	Die Sprache	Língua	Língua	
	Lymphatische	Lymphatische	Temperamento linfático – fleima	Temperamento linfático – fleima	
	Die Krankheiten	Die Krankheiten	Doenças	Doenças	
	Die Nahrung	Die Nahrung	Alimento	Alimento	
Getränke	Getränke	Bebidas	Bebidas		

CAPÍTULOS	Einwirkung der Witterung auf die Haut	Einwirkung der Witterung auf die Haut	Influência da atmosfera sobre a pele	Influência da atmosfera sobre a pele	
	Katarrhalische Affection	Katarrhalische Affection	Afecções catarrais	Afecções catarrais	
	Hautkrankheiten	Hautkrankheiten	Dermatoses	Dermatoses	
	Fieberhafte	Fieberhafte	Doenças febris	Doenças febris	
	Die Blattern	Die Blattern	Variola	Variola	
	Fieber	Fieber	Febre	Febre	Tradução do Dr. Pirajá da Silva
	Chronische Leberentzündung	Chronische Leberentzündung	Hepatite crônica	Hepatite crônica	
	Chronische Magenbeschwerden	Chronische Magenbeschwerden	Embarços gástricos crônicos	Embarços gástricos crônicos	
	Spinela	Spinela	Espinhela	Espinhela	
	Syphilis	Syphilis	Sífilis	Sífilis	
	Knochenkrankheiten	Knochenkrankheiten	Afecções ósseas	Afecções ósseas	
	Krankheiten der Respirationsorgane	Krankheiten der Respirationsorgane	Doenças dos órgãos respiratórios	Doenças dos órgãos respiratórios	
	die Gicht	die Gicht	Gota	Gota	
	Hämorrhoidalleiden	Hämorrhoidalleiden	Hemorroidas	Hemorroidas	
	Krankheiten der Sinnesorgane	Krankheiten der Sinnesorgane	Doenças dos órgãos dos sentidos	Doenças dos órgãos dos sentidos	
	Geisteskrankheiten	Geisteskrankheiten	Doenças mentais	Doenças mentais	
	Verbreitung der Krankheiten nach den verschiedenen Landestheilen	Verbreitung der Krankheiten nach den verschiedenen Landestheilen	Propagação das doenças nas várias regiões do país	Propagação das doenças nas várias regiões do país	
	Allgemeinstes Resultat über die Krankheiten des bras. Wilden	Allgemeinstes Resultat über die Krankheiten des bras. Wilden	Resumo geral das doenças dos índios brasileiros	Resumo geral das doenças dos índios brasileiros	
	Das Arzthum des brasilianischen Wilden	Das Arzthum des brasilianischen Wilden	Arte médica dos índios brasileiros	Arte médica dos índios brasileiros	
	Magie oder Zauberei	Magie oder Zauberei	Magia ou feitiçaria	Magia ou feitiçaria	
1. Die Physik des Wilden.	1. Die Physik des Wilden.	Física dos brasis	Física dos brasis		
2. Die Anatomie.	2. Die Anatomie.	Anatomia	Anatomia		
3. Pathologie und Nosologie.	3. Pathologie und Nosologie.	Patologia e nosologia	Patologia e nosologia		
4. Materia medica.	4. Materia medica.	Matéria médica	Matéria médica		
Mittel aus dem Thierreich.	Mittel aus dem Thierreich.	Medicamentos do reino animal	Medicamentos do reino animal		
Mittel aus dem Mineralreich.	Mittel aus dem Mineralreich.	Medicamentos do reino mineral	Medicamentos do reino mineral		
Arzneien aus dem Pflanzenreiche	Arzneien aus dem Pflanzenreiche	Medicamentos do reino vegetal	Medicamentos do reino vegetal		
die mythischen Gewächse	die mythischen Gewächse	Plantas míticas	Plantas míticas		
Wilde Heilpflanzen.	Wilde Heilpflanzen.	Plantas silvestres	Plantas silvestres		
Die Quellen von der indianischen Kenntniss der	Die Quellen von der indianischen Kenntniss der	Origem do conhecimento que os índios têm das	Origem do conhecimento que os índios têm das		

	Heilstoffe.	Heilstoffe.	substâncias medicinais	substâncias medicinais			
	das Heilverfahren	das Heilverfahren					
	Das Krankenexamen.	Das Krankenexamen.				Exame do doente	Exame do doente
	Anwendung der Arzneimittel.	Anwendung der Arzneimittel.				Emprego de medicamentos	Emprego de medicamentos
Die allgemein Behandlung und Pflege	Die allgemein Behandlung und Pflege	Tratamento geral e assistência	Tratamento geral e assistência				
	Der Pajé als Chirurg.	Der Pajé als Chirurg.	O pajé como cirurgião	O pajé como cirurgião			
	der Belohnung des Pajé	der Belohnung des Pajé					
	Notas de Martius	Notas de Martius	Notas de Martius, Inácio José Malta e Pirajá da Silva	Notas de Martius, Inácio José Malta e Pirajá da Silva			

REFERÊNCIA: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

FONTES

A) Arquivos consultados:

- Brasileira Eletrônica da Universidade Federal do Rio de Janeiro
- Brasileira - Fiocruz
- Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil 1832-1930
- Hemeroteca Digital Catarinense
- Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – BN
- Medical Heritage Library
- Münchener Digitalisierungszentrum Digitale Bibliothek (Centro de Digitalização da Biblioteca de Munique)
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – R.IHGB
- Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo
- Staatsbibliothek zu Berlin (Biblioteca Estadual de Berlim) – *Digitalisierte Sammlungen* (Coleções Digitalizadas)
- Wellcome Library

B) Fonte principal:

◆ Original em Alemão:

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens. München. In: BUCHNER, Johann Andreas. *Repertorium für die Pharmacie*. Nürnberg, v. 34, p. 289-328, 1844. Disponível em: <<http://www.mdz-nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:bvb:12-bsb10288283-6>>. Acesso em: 13 de abril de 2017.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens. München. In: BUCHNER, Johann Andreas. *Repertorium für die Pharmacie*. Nürnberg, v. 83, p. 1-46, 145-181, 289-356, 1844. Disponível em: <<http://reader.digitale->

sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10288284_00058.html>. Acesso em: 13 de abril de 2017.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. *Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*. München: Druck der Dr. C. Wolf'schen Buchdruckerei, 1844, 192 p. Disponível em: <<http://digital.staatsbibliothek-berlin.de/werkansicht/?PPN=PPN735974896>>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. *Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*. München: Druck der Dr. C. Wolf'schen Buchdruckerei, 1844, 192 p. Disponível em: <<http://wellcomelibrary.org/item/b22020895#?c=0&m=0&s=0&cv=6&z=0.2382%2C0.9521%2C1.493%2C0.7534>>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. *Das Naturell, die Krankheiten, das Artzthum und die Heilmittel der Urbewohner Brasiliens*. München: Druck der Dr. C. Wolf'schen Buchdruckerei, 1844, 192 p. Disponível em: <<https://archive.org/stream/b22009280#page/n3/mode/2up>>. Acesso em: 07 de abril de 2017.

◆ Edições em Português:

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von Martius. Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros, pelo sábio naturalista alemão dr. Carlos Frederico Philippe von Martius. In: *Boletim do Instituto Teuto Brasileiro de Alta Cultura*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 63-116, jan.-jun. 1937.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Rio de Janeiro: Typ. do Jornal do Commercio: 1937. 49 p.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 1ª ed. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo; Rio de Janeiro: Cia. Editora Nacional, 1939. Disponível em:

<<http://www.brasiliana.com.br/obras/natureza-doencas-medicina-e-remedios-dos-indios-brasileiros-1844/preambulo/6/texto>>. Acesso em: 30 set. 2014.

MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 2ª ed. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

C) Fontes Complementares:

◆ Cartas:

Carta de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) ao cônego Januário da Cunha Barbosa, datada de 26.05.1844, em Munique. Disponível em português: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. XXVI-XXVII.

Carta de Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) ao cônego Januário da Cunha Barbosa, datada de 15.12.1844, em Munique. Disponível em português em: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. Tradução, prefácio e notas de Pirajá da Silva. 2ª Edição. Edição Ilustrada. São Paulo: Editora Nacional, 1979, p. XXVII.

Carta do cônego Januário da Cunha Barbosa (1780-1846), secretário perpétuo do IHGB, a Karl Friedrich Phillip von Martius, datada de 12.08.1844, no Rio de Janeiro. Biblioteca do Estado da Baviera – Martusiana II, A, 2 Cunha Barbosa, Januário da. Disponível em português: COSTA, Maria de Fátima; DIENER, Pablo (Coord.). Karl Friedrich Philipp von Martius – Um Brasil para Martius. Coleção Memória do Saber. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012. p. 314-317.

Carta de Pero Vaz de Caminha. Ministério da cultura. Fundação Biblioteca Nacional: Departamento Nacional do Livro. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: 21 mar. 2017.

◆ **Periódicos:**

BUCHNER, Johann Andreas. *Repertorium für die Pharmacie*. Nürnberg, v. 34, p. 289-328, 1844. Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10288283_00005.html>. Acesso em: 13 de abril de 2017.

BUCHNER, Johann Andreas. *Repertorium für die Pharmacie*. Nürnberg, v. 83, p. 1-46, 145-181, 289-356, 1844. Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/en/fs1/object/display/bsb10288284_00001.html>. Acesso em: 13 de abril de 2017.

Jornal *O Estado*. Florianópolis, quarta-feira, 23 de abril de 1930. Nº 4972. Disponível em: Hemeroteca Digital Catarinense. <<http://hemeroteca.ciasc.sc.gov.br/oestadofpolis/1930/EST19304972.pdf>>. Acesso em: 05 de agosto de 2016.

◆ **Relatos de Viagem:**

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Atlas da Viagem pelo Brasil*. Trad. Lucia Furquim Lahmeyer; B. F. Ramiz; Basílio de Magalhães. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil*. 1 v. Trad. Lucia Furquim Lahmeyer; B. F. Ramiz; Basílio de Magalhães. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil*. 2 v. Trad. Lucia Furquim Lahmeyer; B. F. Ramiz; Basílio de Magalhães. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Viagem pelo Brasil*. 3 v. Trad. Lucia Furquim Lahmeyer; B. F. Ramiz; Basílio de Magalhães. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1938.

WIED NEUWIED, Maximiliano. *Viagem ao Brasil nos annos de 1815 a 1817*. Trad. Edgar Süssekind de Mendonça; Flavio Poppe de Figueiredo. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. Disponível em: <<http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/preambulo/9/texto>>. Acesso em: 20 mar. 2017.

◆ **Tratados:**

HIPÓCRATES. Ares, águas e lugares. Trad. Henrique F. Cairus. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO J. R. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

◆ **Outras obras de autoria de Martius:**

MARTIUS, Karl Friedrich von. *Como se deve escrever a História do Brasil*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1982.

MARTIUS, Karl Friedrich von. O estado do Direito entre os Autochtones do Brazil. Trad. Alberti Lofgran. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, Tipografia do Diario Oficial, v. 09, 1906. Disponível em: <<https://archive.org/details/revistadoinstitut40unkngoog>>. Acesso em: 04 set. 2016.

MARTIUS, Karl Friedrich von. O passado e o futuro do homem americano. Trad. Alberto Lofgran. In: A etnografia da América especialmente do Brazil do Dr. Carlos Frederico Philipe de Martius. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, Tipografia do Diario Oficial, v. 09, 1905. Disponível em: <<https://archive.org/details/revistadoinstitut40unkngoog>>. Acesso em: 04 set. 2016.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano*. Trad. Alfredo Bosi; Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 34-35.

A ABELHA. In: BRASILIANA – A divulgação científica no Brasil. Fiocruz. Disponível em:

<<http://www.fiocruz.br/brasiliana/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=142&sid=21>>.

Acesso em: jul. 2017.

AGUIAR, José Otávio; COSTA, Raíssa Barbosa. Fisiologia e Naturezas humanas na obra de Von Martius: um estudo da obra *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros*, publicada em 1844. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA CIÊNCIA E DA TECNOLOGIA, 13º, 2012, São Paulo. Anais do 13º Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia. São Paulo: Sociedade Brasileira de História da Ciência, 2012.

AGUIAR, José Otávio; RODRIGUES, André Figueiredo; SILVA, Wilton Carlos Lima da *Literaturas de viagem: fauna, flora e etnografia brasileira*. 1 ed. v.1, São Paulo: Humanitas, 2013.

ALIGHIERI, Dante. *A divina comédia: o inferno*. Trad. Domingos Ennes. São Paulo: Cia Brasil, 1947.

ANDRADE LIMA, Tânia. Humores e odores: ordem corporal e ordem social no Rio de Janeiro, século XXI. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. 2, n. 3, p. 44-96, nov. 1995 – fev. 1996.

ANDRADE, Mário de. A Medicina dos Excrementos. In: *Namoros com a Medicina*. Porto Alegre: Globo, 1939.

BAUMANN, Thereza B. Imagens do “outro mundo”: problema da alteridade na iconografia cristã ocidental. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *América em tempo de conquista*. Rio de Janeiro. Editora Jorge Zahar, 1992.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes*. São Paulo: Metalivros; Odebrecht, 1994.

BÍBLIA SAGRADA. Português. Bíblia Sagrada. Tradução: Centro Bíblico Católico. 34. Ed rev. São Paulo: Ave Maria, 1982.

BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da Lingua Portugueza composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Tomo primeiro. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

BLUTEAU, Raphael. *Diccionario da Lingua Portugueza composto pelo Padre D. Rafael Bluteau, reformado, e acrescentado por Antonio de Moraes Silva natural do Rio de Janeiro*. Tomo segundo. Lisboa: Officina de Simão Thaddeo Ferreira, 1789.

BOCAYUVA, Izabela. Entre o Parmênides e o Sofista de Platão. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFRJ*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 16, p. 62-72, 2014.

BUENO, Francisco da Silveira. *Minidicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Editora FTDA, 1996.

CAIRUS, H. F. Ares, águas e lugares. In: CAIRUS, H. F.; RIBEIRO J. R. *Textos hipocráticos: o doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005.

CAMINHA, Pero Vaz. *Carta de Pero Vaz de Caminha a el-Rei D. Manuel sobre o achamento do Brasil*. Ministério da Cultura: Fundação Biblioteca Nacional. Disponível em: < http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/carta.pdf>. Acesso em: jul. 2017.

CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. *Diccionario de medicina popular e das sciencias accessarios para uso das famílias contendo a descrição das causas, symptomas e tratamento das molestias; as receitas para cada molestia; as plantas medicinaes e*

as alimentícias; as águas minerais do Brasil, de Portugal, e de outros países e muitos conhecimentos úteis. Paris: A. Roger & F. Chernoviz, 1890.

CUNHA, Manuela Carneiro. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 4, n. 10, p. 91-110, Sep./Dec. 1990.

CARVALHO, Cynthia Silveira. *A medicina iluminista e o vitalismo: uma discussão do Nouveaux Éléments de la Science de l'Homme de P.-J. Barthez (1734-1806)*. 109 f. Dissertação (Mestre) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 2010.

DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Aspectos da ilustração no Brasil. In: *A interiorização da metrópole e outros estudos*. São Paulo: Alameda, 2005.

DIENER, Pablo; COSTA, Maria de Fátima (Orgs.). *Um Brasil para Martius*. Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2012.

EDLER, Flávio Coelho. *A Medicina no Brasil Imperial: clima, parasitas e patologia tropical*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2011.

FARIA, F. FELIPE DE A. O lugar do homem no catastrofismo de Cuvier. In: MORAES, João Quartim de (Org.). *Darwin e a origem do homem*. Coleção CLE, v. 59, p. 1-34, 2010.

FERREIRA, Luís Gomes. *Erário Mineral*. In: FURTADO, Júnia Ferreira (Org.). Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais; Rio de Janeiro: Fundação Oswaldo Cruz, 2002.

FLECK, Ludwik. *Gênese e desenvolvimento de um fato científico: introdução à doutrina do estilo de pensamento e do coletivo de pensamento*. Trad. Georg Otte; Mariana Camilo Oliveira. Belo Horizonte: Fabrefactum, 2010.

FRIEDRICH, Christoph. Pharmacists in German Cultural History. *An. Real Acad. Farm.*, v. 80, n. 3, p. 600-613, 2014.

GERBI, Antonello. *O novo mundo: história de uma polêmica 1750-1900*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GOMES, Mércio Pereira. *Antropologia: ciência do homem, filosofia da cultura*. São Paulo: Contexto, 2009.

GUICCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso: o Novo Mundo*. Trad. Josely Vianna Baptista. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacynto Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Caminhos e fronteiras*. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Visão do paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil*. 6ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1996.

HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Objetiva Ltda, 2009.

JUSTINO, Ana Paula Rodrigues. *Poliedros de Platão*. 36 f. Trabalho de conclusão de curso (Licenciatura em Matemática) – Universidade Federal da Paraíba, Campina Grande, 2011.

KURY, Lorelai Brilhante. Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810). *História, Ciência, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 11, Suplemento 1, p. 109-129, 2004.

KURY, Lorelai Brilhante. Viajantes naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e imagem. *História, Ciências, Saúde - Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. VIII, Suplemento, p. 863-880, 2001.

LAPLANTINE, François. *Aprender Antropologia*. Trad. Marie-Agnés Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LAROUSSE Cultural, Grande Enciclopédia. São Paulo: Nova Cultural, 1998. v. 1. p. 220.

LERY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Trad. Sergio Milliet Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.

LISBOA, Karen Macknow. *A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec; FAPESP, 1997.

LISBOA, Karen Macknow. Da Expedição Científica à Ficcionalização da Viagem: Martius e seu romance indianista sobre o Brasil. *Acervo*, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 115-132, jan/jun 2008.

LISBOA, Karen Macknow. Olhares estrangeiros sobre o Brasil do século XIX. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)*. Formação: histórias. 1ª ed., v. 1. São Paulo: Senac, 2000.

LOPES, Marcos Felipe de Brum. *Mario Baldi: fotografias e narrativas da alteridade na primeira metade do século XX*. 2014. 327 f. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro. 2014.

LUENGO, Marcos B. Uma revisão histórica dos principais acontecimentos da imunologia e da farmacologia na busca do entendimento e tratamento das doenças inflamatórias. *Revista Eletrônica de Farmácia*, v. 2, n. 2, p. 64-72, 2005.

LUNA, Fernando J. Frei José Mariano da Conceição Veloso e a divulgação de técnicas industriais no Brasil colonial: discussão de alguns conceitos das ciências químicas. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, jan.-mar. 2009, p. 145-155.

MARTINS, Lilian Al-Chueyr Pereira; MUTARELLI, Sandra Regina Kuka; SILVA, Paulo José Carvalho. A teoria dos temperamentos: do corpus hippocraticum ao século XIX. *Memorandum*, Belo Horizonte: UFMG, Ribeirão Preto: USP, v. 14, p. 9-24, abr. 2008.

MICHAELIS, Dicionário de Língua Portuguesa. Editora Melhoramentos Ltda, c2015. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?id=zMMI>>. Acesso em: 20 de fev. 2017.

MUÑOZ, Pedro Felipe Neves de. À luz do biológico: psiquiatria, neurologia e eugenia nas relações Brasil-Alemanha (1900-1942). 2015. 356 f. Tese (Doutorado em História das Ciências) – Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz/FIOCRUZ, FIOCRUZ, Rio de Janeiro, 2015.

NODARI, Paulo César. Libberdade e perfectibilidade em Rousseau. Algumas breves considerações à educação. In: Anped Sul 2010. Formação, Ética e Políticas. Qual Pesquisa? Qual Educação?, 2010, Londrina. Anais do VIII Encontro de Pesquisa em Educação da Região Sul – Anped Sul. Londrina: Anped Sul 2010, 2010, v. 1, p. 1-14.

PAPAVERO, N.; TEIXEIRA, D. M. Os viajantes e a biogeografia. *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, vol. VIII (suplemento), p. 1015-1037, 2001.

PEREIRA, Magnus Roberto de Mello; CRUZ, Ana Lúcia Rocha Barbalho da. O viajante instruído: os manuais portugueses do Iluminismo sobre os métodos de recolher, preparar, remeter, e conservar produtos naturais. In: DORÉ, Andréa; SANTOS, Antônio César de Almeida (Org.). *Temas Setecentistas: governos e populações no império português*. Curitiba: Universidade Federal do Paraná/Fundação Araucária, 2009.

PORTER, Roy. *Das tripas coração: uma breve história da medicina*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

RAMINELLI, Ronald. Ciência e colonização – Viagem Filosófica de Alexandre Rodrigues Ferreira. *TEMPO*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 157-182, 1998.

REBOLLO, Regina Andrés. O legado hipocrático e sua fortuna no período greco-romano: de Cós a Galeno. *Scientiae studia*, São Paulo, v. 4, n. 1, p. 45-82, 2006.

ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antônio Angonese. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

SALLAS, Ana Luisa Fayet. *Ciência do Homem e sentimento da Natureza: Viajantes Alemães no Brasil do século XIX*. 1. ed. Curitiba: Editora UFPR, 2013.

SCHADEN, Egon. Prefácio. In: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 2ª ed. Edição Ilustrada. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGANTINI, Verona Campos. *“Maneira decente e digna de expor aos olhos do público”: modos de exibição da história natural (séc. XVIII e XIX)*. 279 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação: Conhecimento e Inclusão Social da Faculdade de Educação, Belo Horizonte, 2015.

SHAPIN, Steven. *The Scientific Revolution*. Chicago, Londres: The University of Chicago Press, 1996.

SILVA, Pirajá da. Prefácio. In: MARTIUS, Karl Friedrich Philipp von. *Natureza, doenças, medicina e remédios dos índios brasileiros (1844)*. 2ª ed. Edição Ilustrada. Trad. Pirajá da Silva. São Paulo: Editora Nacional, 1979.

SILVA, Thomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: HALL, Stuart; WOODWARD, Kathryn, SILVA, Tomaz Tadeu da. *Identidade e diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

Sociedade Velosiana de Ciências Naturais. Dicionário Histórico-Biográfico das Ciências da Saúde no Brasil (1832-1930). Acesso em: <<http://www.dichistoriasaude.coc.fiocruz.br/iah/pt/verbetes/socvelrj.htm>>. Acesso em: 25 mai. 2017.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Maria Isabel Braga. São Paulo: Martins Fontes, 1983.