

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro
UNIRIO
Programa de Pós-Graduação em Memória Social

***Rondônia* de Roquette-Pinto dentro do Museu Nacional**

Pedro Libanio Ribeiro de Carvalho
Rio de Janeiro
2017

PEDRO LIBANIO RIBEIRO DE CARVALHO

Rondônia de Roquette-Pinto dentro do Museu Nacional

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Memória Social da Universidade Federal do
Estado do Rio de Janeiro como requisito para
obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Pedro Libanio Ribeiro de Carvalho

Rio de Janeiro

2017

Carvalho, Pedro Libanio Ribeiro de.

C331 *Rondônia*: Roquette-Pinto dentro do Museu Nacional

Pedro Libanio Ribeiro de Carvalho, 2017.

x, 156f. ; 30 cm

Orientador: José Ribamar Bessa Freire.

Tese (Doutor em Memória Social) - Universidade Federal do Estado do

Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

1. Comissão Rondon. 2. Indigenismo. 3. Edgar de Roquette-Pinto.

4. Índios - Mato Grosso. 5. Rondônia. 6. Memória - Aspectos sociais. I. Freire, José Ribamar Bessa. II. Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Ciências Humanas e Sociais. Programa de Pós-Graduação em Memória Social.

III. Título.

PEDRO LIBANIO RIBEIRO DE CARVALHO

Rondônia de Roquette-Pinto dentro do Museu Nacional

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro como requisito para obtenção do título de Doutor em Memória Social.

Orientador: Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire

Área de concentração: Memória Social
Linha de pesquisa: Memória e Patrimônio

Prof. Dr. José Ribamar Bessa Freire (Orientador) – PPGMS/Unirio

Profa. Dra. Regina Abreu – PPGMS/Unirio

Prof. Dr. Celso Sanchez – Pedagogia/Unirio

Prof. Dr. Edmundo Pereira – MN/UFRJ

Prof. Dr. Marcos Albuquerque – PPCIS/Uerj

Rio de Janeiro

Fevereiro / 2017

AGRADECIMENTOS

Antes de qualquer pessoa quero agradecer à Bebeth Lissovsky pela ajuda, apoio, amizade e carinho com que lidou comigo durante os últimos quatro anos, pois foram anos bem conturbados. Também não é possível deixar de reconhecer o auxílio dos meus grandes amigos Lene Tjorhom e Léo Ribeiro por todas as conversas que, mesmo aos domingos, me faziam elucubrar possíveis correlações dentro do objeto de estudo.

Ao Sujeito, aos grandes amigos da Atehell Skate Sessions, aqui representados por Claudio Rezende, Leonardo Lobão, Sebastião Motta, Túlio Moura, e à toda diretoria da Assust (Associação de Surfistas de Santa Teresa), a estas duas organizações justamente por me fazerem parar de pensar no objeto de estudo.

Agradeço também à banca pela leitura carinhosa da minha tese e por todas as informações que daí saíram. E por último, e por isso mesmo importante, quero agradecer ao meu orientador José Ribamar Bessa Freire por toda a guia que me deu durante o processo de elaboração da tese.

Resumo

Esta tese examina o que foi apresentado à sociedade dentro da coleção elaborada pela Expedição à Serra do Norte (1912), realizada por Edgard Roquette-Pinto, e as reações ao que foi descrito como nacional. Trabalho de coleta, a construção de uma coleção etnográfica e sua divulgação auxiliaram na construção patrimonial. Essa expedição foi a que sistematizou o conhecimento sobre os indígenas daquela região, em particular os Pareci e Nhambiquara, e pode ser compreendida hoje como a grande vitrine dos trabalhos realizados pela Comissão Rondon. Aponto a necessidade de entender que a Comissão Rondon e o Museu Nacional, no Rio de Janeiro, tinham uma relação simbiótica, devido ao fato de este dar o apoio científico necessário para os expedicionários, e também que o ideário positivista moldava as ações época. Na tese discuto o museu como meio de memória e a observação do índio nesse cenário; como práticas, etnossaberes e objetos foram construídos enquanto patrimônio e como foram elaboradas e posteriormente divulgadas as coleções etnográficas. Os estudos da Memória Social, com sua natureza transdisciplinar, são os fundamentos dessa investigação. Pensando a relação dialética entre memória e identidade, e esta última como construção em eterno desenvolvimento, avalio o papel dessa expedição no inventário do patrimônio indígena.

SUMÁRIO

Apresentação	7
Introdução	8
1 - Positivismo: sua força retórica e simbólica	34
1.1 - Positivismo e a religião da humanidade	36
1.2 - Outro fator: evolucionismo social	40
1.3 - Positivismo à brasileira	43
1.4 - Retórica e simbologia à republicana	47
1.5 - A luta pelos índios	51
2 - Edgar Roquette-Pinto, a força de <i>Rondônia</i>	65
2.1 - O homem	65
2.2 - O que apresentou – <i>A Rondônia</i>	66
2.3 - A narração de viagem é realidade? – Jornais e museus	87
3 - Que história é essa? – Museu e patrimonialização	105
3.1 - Narrativa dos objetos dentro do livro de tombo	106
3.1.1 - Colecionador/ Coletor	106
3.1.2 - Dialética da organização / caos	110
3.1.3 - Alegoria / narração	117
3.2 - Patrimônio	119
4 - Considerações finais	144
5 - Referências	148

Apresentação

Meu interesse por Rondon e suas viagens teve início em 2000 quando, recém-formado em jornalismo, fazia pesquisas para uma pequena editora de livros iconográficos. Deparei-me com material que, num primeiro momento, me fez ter vontade de produzir um livro. Prosegui com pesquisas em meu tempo vago, ainda com a ideia do livro como produto final.

Muitos anos depois, com o material coletado e as anotações reunidos em pastas, decidi que o melhor caminho para dar prosseguimento à pesquisa era a academia. Entrei no mestrado em Memória Social da Unirio em 2011, e, sob a orientação do Professor Doutor José Ribamar Bessa Freire, defendi, em fevereiro de 2013, a dissertação *Comissão Rondon (1900-1915): redesenhando os sertões e os povos indígenas no mapa do Brasil*. Ainda em 2013, ingressei no doutorado no mesmo programa. Meu projeto original, qualificado em 2015, tinha por nome “O patrimônio mapeado pela Expedição Roosevelt-Rondon: sua representação no museu”.

A presente tese nasceu de uma impossibilidade. Com o cancelamento das bolsas-sanduíche, não pude realizar a pesquisa no Museu de História Natural de Nova York, que concentra os achados de Roosevelt nessa expedição, e voltei-me, então, para outra figura importante nesse mesmo contexto: Edgar Roquette-Pinto.

Introdução

“[...] sem publicar tudo se perde nos arquivos, além de representar um capital inativo, à falta de circulação.” Lauro Müller, ministro das Relações Exteriores [1912-1917] (MAGALHÃES, 1942: 260).

No ano de 1912, data da expedição de Roquette-Pinto à Serra do Norte, Cândido Rondon já havia dedicado mais de 25 anos à exploração dos sertões das regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil, colocando no mapa do Brasil, com precisão, muitos acidentes geográficos até então desconhecidos pela sociedade nacional. Esta tese tem por finalidade apresentar e compreender o que foi extraído dessa viagem: o que e quem eles colocaram no mapa, e como tais descobertas foram representadas nos museus no momento em que foram realizadas. Afinal, como dito acertadamente por Lauro Müller, sem ser lembrado, um evento é apenas um momento passado.

Creio ser oportuno contextualizar aqui, em poucas linhas, a Comissão Rondon, e apresentar Roquette-Pinto, mas sua Expedição à Serra do Norte será particularizada no capítulo 2.

Cândido Mariano da Silva, a polêmica figura central da Comissão, nasceu em 5 de maio de 1865, em Mimoso, no município de Santo Antônio do Leverger, Mato Grosso. Órfão desde muito cedo, foi criado em Cuiabá por um tio materno, Manuel Rodrigues da Silva Rondon, de quem adotou o sobrenome. Entrou como voluntário no exército (1881), mudando-se para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Escola Militar. Recebeu os títulos de engenheiro militar, bacharel em matemática e em ciências físicas e foi promovido ao posto de 1º tenente (1889). Um ano depois, voltou a Cuiabá para trabalhar nas obras das Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Araguaia (1890-1892). Depois de breve passagem pelo Rio de Janeiro, foi nomeado chefe do distrito telegráfico do Mato Grosso e inspetor dos destacamentos militares ao longo da linha.

Nas primeiras duas décadas do século XX, a Comissão Rondon teve como principal objetivo ligar, via fio telegráfico, a capital federal da época ao norte do país. As elites dominantes não entendiam essa façanha apenas como uma questão física, conectar dois pontos separados no espaço, mas como princípio de dominação, de reivindicação de um

território e de uma população. Positivista convicto, Cândido Rondon, além de demarcar terras e estudar usos, costumes e línguas de dezenas de etnias, deu início a um novo processo de inclusão das mesmas à sociedade brasileira. Não apenas realizou uma ligação física entre o Rio de Janeiro e as regiões Centro-Oeste e Norte, mas tentou fazer uma ligação identitária entre porções do Brasil que não se conheciam ou não se reconheciam como uma unidade.

O livro *Missão Rondon* (RONDON, 1916) relata as duas principais empreitadas de Rondon, a Comissão de Linhas Telegráficas do Sul do Mato Grosso (1900-1906) e a do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915), e registra a ação de Rondon com os índios, por ele mesmo chamada de “proteção fraternal”. Essa política deu origem ao Serviço de Proteção ao Índio e Trabalhadores Nacionais (SPI), o precursor da Fundação Nacional do Índio (Funai). A literatura e os testemunhos mostram que o chefe da Comissão era extremamente centralizador, o que torna difícil separar a obra (a Comissão) da figura do homem (o próprio Rondon).

As duas comissões ligaram, por meio do fio telegráfico, o Rio de Janeiro a Cuiabá e esta às fronteiras com a Bolívia e com o Paraguai e à vila de Santo Antônio do Madeira (posteriormente incorporada a Porto Velho [RO]). Foram instalados aproximadamente 3.743 km de linha através do Pantanal mato-grossense, do Cerrado e da Floresta Amazônica. Parte da linha e muitas picadas abertas se tornaram estradas de rodagem utilizadas até hoje por caminhoneiros com destino à capital de Rondônia.

A Expedição à Serra do Norte utilizou a estrada aberta pela Comissão Rondon, passando assim por diversas cidades, aldeias e estações telegráficas antes de alcançar seu objetivo. Durante esse percurso, foi colhido material para o Museu Nacional, no Rio de Janeiro. Essa expedição pode ser compreendida hoje como a grande vitrine dos trabalhos realizados pela Comissão Rondon. A viagem de Roquette-Pinto foi posteriormente bem aproveitada como marketing para a causa indígena e para a sobrevivência dos trabalhos rondonianos. Percebi em minhas pesquisas, em revistas e jornais brasileiros, como Rondon era parte do *faits divers* do noticiário cotidiano. Sua obra era um tópico sempre interessante, e seus colaboradores diretos e indiretos o auxiliarem a manter-se nos jornais era imprescindível para seu projeto de proteção fraternal, pois dessa forma conseguiria modificar uma visão arraigada que se tinha sobre os sertões e seus habitantes. Conforme Tacca (2001: 18) revela, a produção da

Comissão “formava o imaginário das populações das cidades sobre o sertão e sobre os povos indígenas”. Havia ainda um fator mais agudo: as relações políticas entre Rondon e a imprensa tinham importância devido ao problema de orçamento da Velha República (LIMA, 1995).

É importante pensar quem foi Edgard Roquette-Pinto e que papel desempenhou como intelectual em um projeto de nação? Para responder essa questão penso ser fundamental ponderar as ideias da antropóloga Mariza Corrêa, que afirma que a antropologia é a ciência do outro, de estudar o outro, e aponta o fato curioso de que, em diversas partes do mundo, tradições antropológicas nacionais foram instaladas por estrangeiros: “Franz Boas nos Estados Unidos, Curt Nimuendaju no Brasil, Bronislaw Malinowski na Inglaterra” (CORRÊA, 1988: 79). A autora comenta como esse intelectual é oriundo quase invariavelmente de outro campo do saber, de outro lugar, “como perdeu qualquer outra referência inicial que possuía” (1988: 79) e, então, se encontra na “tribo dos antropólogos”. Entendo que é importante direcionar a leitura ao tema por meio da contextualização de uma época e discutir as relações entre a intelectualidade – antropólogos e outros cientistas – e as mediações de nação feitas junto à população. E aqui tenho, ainda, a intenção de fazer um panorama sobre o que era representado e entendido a respeito do índio.

Edgar Roquette-Pinto, médico legista, professor, antropólogo, etnólogo e ensaísta, e positivista, nasceu no Rio de Janeiro (RJ), em 25 de setembro de 1884, e faleceu na mesma cidade em 18 de outubro de 1954.¹ Passou três anos da infância na fazenda Bela Fama com o avô, João Roquette Carneiro de Mendonça, em Juiz de Fora (MG). Acredita-se que foi por influência deste homem, que, na verdade, o criou devido à separação dos pais, que alterou seu nome, de Edgar Roquette Carneiro de Mendonça Pinto Vieira de Mello para Edgard Roquette-Pinto, com hífen (CASTRO, 2004).

Devido à crise do café, João Roquette Carneiro de Mendonça mudou-se com o neto para o Rio de Janeiro, então capital federal, onde se tornou tabelião. Roquette-Pinto, aos 10 anos, estudava humanidades no Externato Aquino, onde teve como professor Benjamin Constant Botelho de Magalhães. Ingressou na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, financiado pelo avô (LIMA, SÁ, 2008), na qual se formou em 1905,

¹ Fonte: <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=196&sid=198>

especializando-se em Medicina Legal, defendendo a tese *O exercício da medicina entre os indígenas da América* (MUSEU NACIONAL, 2008). Foi nessa ocasião que aderiu ao positivismo.² O salão de Licínio Cardoso era, então, importante para as jovens mentes, o que comprova que o convívio com outros exerce papel considerável na formação e no desenvolvimento intelectual de uma época, o que será visto mais à frente como o pensamento de uma geração e a força da transição de pensamento.

Durante a faculdade interessou-se pela antropologia, na época conhecida como antropologia física e “entendida como estudo científico das raças humanas” (LIMA, SÁ, 2008: 60). Entrou para o Museu Nacional em 1905, por concurso. Em 1906, participou da viagem exploratória à região das Lagoas, no Rio Grande do Sul, que lhe rendeu uma monografia. As viagens e o conhecimento do outro fizeram dele um curioso pela condição humana. Acompanhado de João Batista de Lacerda, representou o Brasil no Congresso Internacional das Raças (Londres, 1911), onde apresentou “Nota sobre a situação social do indígena no Brasil”. Passou um tempo na Europa estudando antropologia e biologia. Utilizou as mesmas informações do congresso para publicar o artigo “Notas sobre os índios Nhambiquaras do Brasil-Central”, na *Revista Brasileira*. Em 1912, realizou a Expedição à Serra do Norte, tema desta tese, resultando no livro *Rondonia*, pelo qual recebeu a Medalha Pedro II do IHGB em 1917.

Em 1920, foi professor visitante de Fisiologia Experimental na Faculdade de Medicina da Universidade de Assunção, no Paraguai. Ali formou uma coleção de *ñanduti* (célebre forma de renda tradicional), que doou para o Museu Nacional. O trabalho final sobre o tema foi *On the ñanduti of Paraguay*, apresentado no XXI Congresso de Americanistas, ocorrido na Suécia, em 1924.

Muito conhecido por seu esforço na área da educação, interessou-se em saber como os meios de comunicação de massa, rádio e cinema em particular, poderiam auxiliar na educação dos brasileiros. Fundou, em 1923, a Rádio Sociedade do Rio de Janeiro, com fins exclusivamente educacionais e culturais. Em 1936, a rádio foi doada ao Ministério da Educação. Fundou também a Rádio Escola Municipal do Rio de Janeiro, em 1934, depois chamada de Rádio Roquette-Pinto.

² Tempos depois, em entrevista a Joel Silveira (periódico *Vamos Ler*, 1939), o positivismo bate à porta de Roquette-Pinto ao descrever o avô: patriarca cuja “autoridade repousaria em qualidades naturais de fidalguia e domínio” (LIMA, SÁ, 2008: 58).

Em 1926, tornou-se diretor do Museu Nacional. Durante seu mandato (1926-1935), atuou intensamente da área de educação e de divulgação científica. Pôs em prática uma reforma administrativa que criou a divisão de História Natural e o Serviço de Assistência ao Ensino. Entre os anos de 1927 e 1928, Roquette-Pinto reformou grande parte do edifício e remodelou a forma de apresentação das coleções etnográficas. Nos dois anos seguintes, publicou a coletânea de estudos e conferência *Seixos rolados (Estudos brasileiros)* e, posteriormente, *Pesquisas de Antropologia Física no Brasil - vol. XXX*, investigação sobre os tipos antropológicos do Brasil. Ainda em 1927, foi eleito o terceiro ocupante da Cadeira 17 da Academia Brasileira de Letras, sucedendo Osório Duque-Estrada, sendo recebido pelo acadêmico Aloísio de Castro em 3 de março de 1928. Nessa instituição, foi responsável por receber Afonso Taunay, em 1930, e Miguel Osório de Almeida, em 1935.³

Criador da *Revista Nacional de Educação* (publicada entre 1932 e 1934), do Instituto Nacional do Cinema Educativo, participou ainda das primeiras demonstrações televisivas no Brasil (1929).

Embora meu foco seja o Museu Nacional, em especial, e tenha informações importantes extraídas desta instituição, é importante mencionar que a maior parte do material apresentado nesta tese foi coletado no arquivo da Academia Brasileira de Letras e em jornais dos períodos pesquisados.

Uma geração de transição

Em uma tentativa de entender padrões de comportamento, mas ponderando que não se pode generalizar a complexidade das questões que assolavam os intelectuais da época, penso ser importante considerar que a geração de Roquette-Pinto é entendida como uma geração de transição, marcada pelo estranhamento frente ao Brasil e a si mesmos. Estes homens não são apenas reflexo de camadas dominantes, tanto na política quanto na economia, mas se mostram como pensadores em tentativa de ser autônomos e entender seu papel na sociedade. Ainda que a sociedade brasileira estivesse ganhando o “verniz da sofisticação” (PILAGALLO, 2002: 15) e que a circulação de teorias científicas europeias da época estivessem bastante presentes, tais ideias tiveram seu tempo e foram deixadas de lado quando outras surgiram e mostraram que as questões estudadas

³ Fonte: <http://www.academia.org.br/abl/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?infoid=196&sid=198>

poderiam ser observadas por outros ângulos com aprofundamentos e resultados mais acurados (LIMA, SÁ, 2008: 75).

Não se pode perder de vista, no entanto, a noção de que a geração se encontra no local entre memória e história. Está tanto na parte exterior aos indivíduos – os eventos históricos que presenciaram – quanto na parte interior – as reações e formas como tais eventos foram experimentados. Em tal sentido, se coloca o sentimento de identidade da geração. Deve-se ter em mente que o conceito de geração “refere-se menos a um grupo etário e mais à problematização de um legado cultural” (LIMA, SÁ, 2008: 66-67). Importante salientar que tal conceito se torna mais evidente em momentos de mudança político-social. Ainda que a visão de Lima e Sá expresse concepções de continuidades e rupturas, elas informam que novos atores sociais ganham espaço justamente nesses momentos de corte com o passado e sua carga cultural. A autoidentificação, que passa pela autodenominação, está nos valores e nas experiências compartilhadas da mesma forma que na recusa de padrões preestabelecidos.

As questões partilhadas pela geração de Roquette-Pinto estavam no movimento progressista que parecia surgir com a República, com uma identidade nacional almejada, tendo a ciência como uma das ferramentas para a transformação do país. Porém, para o intuito desta tese, considero ser necessário focar em pontos específicos sobre o tema de uma geração.

Com o fim do regime escravocrata, entre muitas outras questões, surge a nova discussão sobre a identidade brasileira: como seriam inseridos os grupos étnicos que foram considerados à margem ou usados simbolicamente durante o Império. Segundo Lima e Sá (2008), os intelectuais daquele período compreenderam que esse momento teve aqui impacto similar ao processo de industrialização e urbanização na Europa. No entanto, a Constituição republicana só trouxe união simbólica, pois, além da fragmentação política e da falta de identificação entre os estados, o processo de união e integração teve que ser orquestrado levando em conta a base racial, considerada um dos grandes obstáculos à união brasileira. A força dos trabalhos de Gobineau, entre outros, criou também a ideia de que a imigração europeia seria a salvação para uma sociedade sonhada. Visto que a miscigenação seria causadora de “degeneração física e mental”, sinal de inferioridade da população brasileira e entrave a uma nacionalidade almejada (LIMA, SÁ, 2008: 68). A tese do branqueamento da população traz consigo a ideia de que a população deveria ser

substituída e que apenas o elemento branco seria gerador de civilização. De real importância é notar que as “teorias científicas europeias que pregavam teses como a inferioridade racial de negros, indígenas e mestiços estavam presentes em todos os pensadores da época, em maior ou menor grau” (LIMA, SÁ, 2008: 69). É aqui que se pode elaborar a ponderação dessa geração e seu rompimento com tais teses ao longo de sua trajetória intelectual. É na transição das teses racistas do final do século XIX, ao longo do início do século XX, para a compreensão da cultura agindo sobre o indivíduo que se encontra a antropologia feita por Roquette-Pinto. Particularmente em *Rondonia* (1917), isso se torna visível com a crítica social estabelecida e a observação do fenômeno da aculturação, como observada na época, dos índios pela sociedade envolvente. Como as autoras apresentam, tratar apenas da questão de raça seria ignorar outros problemas que afligiam a intelectualidade de uma época. Havia também uma tentativa de conhecer o que se estabeleceu chamar “Brasil real”. Tal tendência é comentada por Euclides da Cunha que pensa o Brasil de *Os sertões*: o litoral e o interior, civilização e barbárie, o atraso nacional e o abandono do sertanejo; entre outras dicotomias observadas na época.

Ao invés de definir a mestiçagem como degeneração da pureza, os habitantes do interior começaram a ser descritos como doentes, segundo Lima e Sá (2008). A expedição médico-científica⁴ elaborada pelo Instituto Oswaldo Cruz, em 1912, e empreendida por Arthur Neiva e Belisário Penna, trazia em seu relatório final os sintomas de uma população abandonada pelo Estado.

Os cientistas, no relatório, apresentam um amplo quadro etnográfico sobre os sertanejos, suas condições de vida, hábitos, cultura e linguagem. As análises são de uma infinidade de exemplos, mas o sertanejo é apresentado como atrasado, indolente, fatalista e fraco, não por qualquer insuficiência decorrente de cruzamentos raciais, mas porque sofreriam de doenças plenamente evitáveis, como a ancilostomose, o impaludismo e a doença de chagas (LIMA, SÁ, 2008: 68).

Entendo ser importante pensar aqui como se mostra a geração de transição; o meio ambiente e sua relação com a cultura e o resto da sociedade são trabalhados de forma

⁴ Essa expedição foi realizada a pedido da Inspetoria de Obras Contra as Secas, órgão do Ministério dos Negócios da Indústria, Viação e Obras Públicas. Durante a viagem foi feito o levantamento topográfico, sanitário e de condições de vida de Goiás, Bahia Pernambuco e Piauí. O relatório final teve grande repercussão na mídia do Rio de Janeiro entre os anos de 1917 e 1918.

que a discussão racial não se apresenta tão abertamente e começa a ser colocada em segundo plano.

Essa mesma tese sobre o sertanejo, descrita anteriormente, se coliga às concepções descritas por Monteiro Lobado sobre o Jeca Tatu, personagem central do conto *Velha praga*, dentro do livro *Urupês* (1918). A questão da saúde se torna um ponto importante no debate sobre identidade nacional. E tendo em vista a retórica cientificista e o fato de que uma geração foi formada com a fé de que a “ciência transformaria o mundo” (ROQUETTE-PINTO, 1917), o mestiço, entendido como degeneração de um princípio puro de raça, não era mais visto como o erro que segurava o Brasil, e a intelectualidade nacional muda seu foco: “Essas imagens são tributárias da mesma interpretação do Brasil elaborada por médicos das primeiras décadas do século XX: a doença generalizada era a razão do atraso nacional” (LIMA, SÁ, 2008: 71). Surgem, nesse momento, as “teses dos movimentos de saneamento rural” (Idem) que motivam a ideia de que o Jeca Tatu poderia ser salvo pelo uso da ciência.

Criou-se a Liga Pró-Saneamento do Brasil, em 1918, cuja ideia básica era a centralização dos serviços de saúde no campo e a profilaxia do interior. Tal entidade foi a ignição para a criação do Departamento Nacional de Saúde Pública. Roquette-Pinto também partilhava dessas teses de que a doença e o analfabetismo atrasavam o país. Ligando-se inicialmente às questões aqui tratadas, nota-se que a fé na ciência e no progresso se declarava importante por seu caráter missionário: “tratava-se, por exemplo, de substituir a imagem de Peri, principal personagem de *O guarani*, de José Alencar, pelo conhecimento científico dos indígenas e do sertanejo” (LIMA, SÁ, 2008: 72). Que pese aqui uma ideia de ruptura com o passado, com o movimento romântico e com uma visão estatal da identidade, não pode ser esquecido que tal reorganização do imaginário era também trabalhada por meio da mídia.

No intuito de concluir essa linha de raciocínio que apresento, identifico Roquette-Pinto como pertencente a uma geração de transição que já se colocava como intelectual republicano e entendo que as ideias de avanço, crescimento e civilização do país pelo engenho de uma nova instituição e de seus apoiadores não vingaram, pois o pensamento da época, também em transição, não havia mudado totalmente o cenário para o regime que se apresentava. A *intellitgenzia* sentiu-se traída por um regime marcado por crises

institucionais, recessão, especulação financeira etc., muito similar ao regime que tais intelectuais pensavam ter sido suplantado.

Conforme observado por alguns autores, a regionalização modifica a formação do intelectual brasileiro – as escolas de direito e medicina de cada cidade, por exemplo, possuíam formas distintas de interpretar o mundo e considerar as mazelas do Brasil (LIMA, SÁ, 2008; MURARI, 2007). Ainda na Monarquia, os reflexos de tal concepção podem ser percebidos na falta de reconhecimento dos habitantes de províncias diferentes como membros de uma nação. Grande parte da intelectualidade dessa época apresenta, contudo, uma característica hegemônica: estudaria em Coimbra e, em seguida, conseguiria uma função burocrática dentro do Estado, em geral na capital do Império, depois Distrito Federal. No entanto, era o trânsito entre a capital e as províncias de origem que fazia circular informação e auxiliava no processo de regionalização da formação desses intelectuais.

É de real valor ressaltar que Lima e Sá (2008) colocam que o *ethos* profissional de Roquette-Pinto, como intelectual, cientista e dirigente de instituições científicas e culturais urbanas, é apresentado pelo próprio antropólogo como uma das características de sua geração. E, assim, as novas identidades profissionais surgem com o nascimento de novos campos. Outro fator importante foi o espaço ocupado por jovens durante o final do Império e o início da República. E o positivismo situa-se também, e de forma incisiva, como ferramenta interpretativa da realidade e no estudo da natureza social do ser humano. Como apresentado anteriormente, alguns problemas como a tradução entre sertão e litoral urbano e o isolamento da forma de pensar o Brasil por grupos distintos dentro do país são sempre levados em consideração. Por fim, entendo que o estranhamento dessa geração de intelectuais se dá também na maneira de cada indivíduo imaginar-se como estrangeiro no sertão e também de ver outros intelectuais como estrangeiros. Lima e Sá (2008: 75) introduzem também uma grande questão de pegar de empréstimo a civilização europeia e, assim, perderem de vista “a autêntica nacionalidade brasileira”.

Legado

Em diversos textos sobre Roquette-Pinto pode se perceber que era um homem de diálogo fácil com distintos meios acadêmicos (SANTOS, 2011). No entanto, parece que o seu trabalho foi por vezes ameaçado e minimizado. A pesquisa me mostrou que o

antropólogo foi obnubilado devido ao surgimento das novas tendências na Antropologia, como ciência, e à mudança de direção da física (antropométrica) para a social. O que ocorreu foi o distanciamento das referências teóricas do Culturalismo alemão para o Evolucionismo norte-americano e, posteriormente, para o Estruturalismo-Funcionalismo inglês e também para o Estruturalismo francês (SANTOS, 2011: 13). Parece que o fato desse esmaecimento da figura e da ciência elaborada por Roquette-Pinto ao longo da segunda metade do século XX se dá também por motivos internos do Museu Nacional. Em grande medida, isso se deve à falta de seguidores de seus ideais, conceitos científicos e trabalhos após a década de 1930. Ainda que tenha sido responsável por diversos grupos de estudiosos que se notabilizaram em suas respectivas áreas, os membros de tais equipes preferiram não seguir a linha de pesquisa elaborada por ele. Segundo Santos (2011: 17), a Etnografia, tal como elaborada por Roquette-Pinto, tinha a dimensão do relato dos usos e costumes e da coleta de objetos.

As questões tratadas nesta tese, contudo, se referem aos reflexos e comparações entre o que se considera como primitivo e o moderno naquele momento. Sob tal aspecto, Roquette-Pinto tem a perspectiva de que a cultura atua sobre o indivíduo. Cultura aqui é presumida como a camada de conhecimento que se tem do ambiente ao redor, das relações pessoais etc. A ideia de que saber lidar com seu entorno é uma capacidade que dá a sobrevivência ao homem. Sobre tal característica do pensamento de Roquette-Pinto é preciso ainda entender que “sob uma camada de cultura [...] encontra-se um ser humano essencialmente igual em seu potencial, seja europeu ou índio da Serra do Norte” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 109). Roquette-Pinto se difere, assim, dos pesquisadores do final do século XIX e início do XX por não dar ênfase às hierarquias que podem ocorrer dentro dos grupos que estudou.⁵ Mesmo compreendendo que também trabalha uma diferenciação entre civilização e primitivismo, ele considerou que a condição de primitivo daquele indígena logo seria irremediavelmente modificada pela ação dos civilizados junto a ele. Diferente de Euclides da Cunha, possuidor de uma visão fatalista que taxava a mestiçagem como corrupção de pureza de raça e responsável

⁵ Roquette-Pinto se distingue dos antropólogos de sua época no Museu Nacional. Nas três últimas décadas do século XIX, a ciência propendia a exaltar as características de animalidade e inferioridade (*apud* MONTEIRO, 1996; SANTOS, 2008) e não observar a influência da cultura em relação à raça e ao meio que começava a se esboçar (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 116). Deve-se também perceber que “Batista de Lacerda foi um dos principais responsáveis pelas feições que a Antropologia adquiriu no Museu Nacional naquele momento” e reputado com um dos primeiros antropólogos a tratar sobre a raça brasileira (SANTOS, 2011: 30).

pelo atraso brasileiro (visão muito comum naquele momento e posteriormente superada), Roquette-Pinto avalia que a mudança dos índios em caboclos seria o inevitável passo rumo ao estado positivo. Dessa forma, contextualizo as referências de Roquette-Pinto e também as mudanças que ocorreram no processo de patrimonialização do índio dentro do Museu Nacional. É preciso compreender que o estudo do primitivo era urgente, pois Roquette-Pinto sabia que essa condição mudaria. Ou seja, patrimonializar aquele estado “fetichista” para, a partir daí, apresentar as mudanças.

Durante minhas pesquisas para a dissertação de mestrado, pude notar que o material relativo à Comissão Rondon está dividido em diversas instituições de memória na cidade do Rio de Janeiro, como, por exemplo, o Arquivo Histórico do Exército (que se preocupa com as questões militares relativas às Comissões de Linhas Telegráficas), onde estão minutas escritas por índios pedindo transferência para outros lugares; o Museu do Índio (que possui vasto acervo sobre o SPI); e o Museu Nacional (no qual se concentra uma parcela da produção etnográfica tanto da Comissão quanto do SPI), no entanto, em qualquer das instituições é possível encontrar material que, pela intencionada divisão, deveria estar em outra. A intercessão se dá, a meu ver, devido à complexidade de catalogação do trabalho realizado nos 15 anos da Comissão e nos 57 anos do Serviço de Proteção aos Índios e, conforme observado por Fernando de Tacca (2002: 188), pelo fato de o próprio Rondon ver uma relação direta entre todos os órgãos em que trabalhou e uma impossibilidade de analisá-los separadamente.

Esta tese centra-se sobre o que foi patrimonializado e de que forma se deu tal patrimonialização. As impressões dos militares, médicos, etnógrafos, botânicos etc. que participaram da Expedição a respeito da terra, dos homens, dos males, da fauna e da flora da região foram responsáveis por fazer um inventário do que havia no Mato Grosso e na Amazônia e torná-lo patrimônio nacional, apresentando esse material para a população que até então desconhecia sua existência.

Analiso como objetos e práticas foram patrimonializados durante a visita de Roquette-Pinto à serra do Norte e as reações ao que foi descrito como nacional. É importante ponderar quais foram as estratégias de patrimonialização, como coleções e exposições, documentos e arquivos foram usados para esse fim. É essencial compreender que o nosso objeto de estudo são sempre indivíduos, objetos ou até prédios que pertencem a um momento histórico, mas que também se relacionam de diversas maneiras com outros

momentos, pois podem ser reutilizados, ressignificados ou mesmo esvaziados de sentido. Para entender tais questionamentos, penso nos meios de memória e a observação do índio nesse cenário patrimonial, como práticas, etnossaberes e objetos foram construídos enquanto patrimônio.

É necessário entender de que modo o índio foi naturalizado como nacional, ou seja, como foi inserido na identidade brasileira por meio do que foi musealizado pela expedição. Como foi elaborado o abasileiramento do índio, dentro do projeto de Integração Nacional. Assim, busco pensar as formas como o brasileiro urbano se via, via o Brasil e a relação com índios e caboclos dentro dessa dialética. Nesse contexto, gostaria de saber como o Brasil se tornou mais plural. E como a profusão de inventários (etnográfico, botânico, geográfico etc.), coletados pela mesma empresa, a Comissão Rondon, se insere na lógica de diferentes instituições museais. Para tanto me debruço sobre o que foi patrimonializado pela Expedição à Serra do Norte. Há que se pensar o lugar de cada coisa, o que foi exposto e o que foi guardado, e quem operava tal troca de lugares.

Na elaboração da minha dissertação de mestrado observei que a Comissão Rondon provocou uma mudança na memória social brasileira; os filmes, matérias jornalísticas, relatórios e mapas inseriram o índio na identidade brasileira. Porém, a visão que se tinha do índio ainda estava impregnada da visão romântica do século XIX, ou seja, a população urbana ainda imaginava os índios como indivíduos de um mito fundador que pertenciam a uma única etnia: era o índio genérico (TREECE, 2008; SCHWARCZ, 2000).

É importante em poucas linhas situar os antecessores simbólicos de Rondon. Lilia Schwarcz (2000) fala sobre uma criação do que se pensava como nacional quando Pedro II fundou, em 1838, o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). A agremiação alimentava a própria imagem do imperador e fazia surgir uma imagem para o povo. A produção do IHGB era, segundo Schwarcz (2000), praticamente um discurso oficial: o Indianismo Romântico. O imperador incentivava a criação de uma literatura nacional própria. Domingos José Gonçalves de Magalhães, membro do Instituto, escreveu, patrocinado por Pedro II, *A confederação dos Tamoios* (1857), o primeiro grande texto no qual era possível enxergar o índio como herói romântico. Tratava-se a obra como “o grande documento de demonstração de validade nacional do tema

indígena” (SCHWARCZ, 2000: 116). No poema, há um trabalho de contraposição entre diversos setores: o colono português e o índio sábio, o europeu e o brasileiro. Pode-se ver aqui o conceito de Renato Ortiz (2010), o nacional foi criado e mediado para a população por um grupo de intelectuais. Penso ser este momento histórico um início do entendimento do índio como um integrante da identidade nacional, embora mais retórica do que efetivamente. É importante também entender que o trabalho de mediação não era apenas uma ideia vinculada a símbolos para trazer a camaradagem horizontal, como pensado por Anderson (2008). É preciso notar que houve pesquisa e estudo. Outro poeta e jornalista romântico, Antonio Gonçalves Dias, foi nomeado chefe da Seção de Etnografia da Comissão Científica Exploradora, criada por D. Pedro II em 1856, para pesquisar o norte e nordeste do país. A escolha não foi mera coincidência, visto que Gonçalves Dias era um especialista em temas históricos e principalmente ligado à temática indígena. Publicou, entre outros livros, *Os timbiras* (1857) e o *Dicionário da língua tupi* (1858). Convém mencionar aqui que os dois Gonçalves tiveram como antecessor o poema épico *Caramuru*, do Frei José de Santa Rita Durão, publicado em 1781, no qual o autor conta a vida de Diogo Álvares Correia, náufrago português que viveu entre os Tupinambá.

David Treece (2008) mostra que o Indianismo Romântico, e incluo aí o IHGB, teve grande influência de autores europeus, como Ferdinand Denis, que se dirigiu à elite artística brasileira, em *Resume de l'histoire du Brésil* (1825), pedindo uma literatura que fosse consoante com a independência do Brasil. Ele apresentava um “novo conjunto de valores literários, populares, primitivos e medievais, a ser encontrado na figura do índio” (TREECE, 2008: 123). O que Denis pretendia era uma inocência pré-colombiana. Outro fato ainda mais espantoso eram as traduções de mitos e histórias brasileiras para outras línguas (notadamente o francês), com modificações de trechos de obras que depois eram lidas pelos brasileiros. Ainda segundo Treece (2008: 114-115), as linhas guias do Indianismo Romântico eram: 1. “a reabilitação das raças ‘primitivas’ dentro do conceito liberal e fraternal da pátria comum”; 2. “o apelo à noção de uma ancestralidade indígena, heroica e aristocrática, que vinculava o brasileiro moderno às lendárias figuras coloniais”; 3. “a noção do universo indígena, e o Brasil, como paraíso de liberdade e abundância”; e 4. “a fé do liberal na integração social, econômica e cultural do índio como passo necessário do progresso da nação independente”.

A noção de uma comunidade imaginada (ANDERSON, 2008) estava se formando, e isso é sempre uma disputa. Ou seja, havia setores da população que não concordavam com essa retórica do índio como integrante da nação ou mais ainda como mito fundador, mas era Pedro II quem ditava as regras. O que se nota é que essa comunidade não era uma camaradagem horizontal, como vista por Benedict Anderson, mas uma colocação vertical. Isso pode ser visto a partir do momento em que a ancestralidade indígena, “mesmo sendo mais adotiva que real”, se tornou uma pequena mania na elite imperial (TREECE, 2008: 127). Muitos políticos e nobres adotaram nomes indígenas, o mesmo acontecendo com jornais e partidos políticos.

A mudança é necessária, mas não pode ser feita abruptamente. Rondon conseguiu mostrar o índio em sua diferença, apresentando as diversas etnias, línguas e costumes e como esses indivíduos auxiliaram na proteção do território nacional, ou, na conhecida expressão de Joaquim Nabuco, como “os peitos dos índios foram as muralhas dos sertões”. Essa modificação de visão se deu também com relação ao interior do Brasil, que deixava de ser sertão bruto e passava à condição de produtor de riquezas, e seus habitantes, os caboclos, foram mostrados como homens de fibra, figuras quase heroicas.

Mesmo sendo um pensamento da época, como pode ser visto em Couto de Magalhães (1975), a aproximação do Estado e o uso dos índios como força de trabalho foram utilizados por Rondon em um tom um pouco diferente. Rondon usava uma retórica baseada no ideário de José Bonifácio de Andrada e Silva: mostrar que o índio, mesmo selvagem, era capaz de ser integrado ao novo sistema de produção e que este indivíduo era um componente do que se via como nacional. Observado de forma simplificada, o programa se apoiava na ideia de que o meio social que circundava os índios não era correto para sua civilização (ERTHAL, 1992; BIGIO, 2001; VIVEIROS, 1958). Sua perspectiva era a de que se deviam apresentar as vantagens da civilização ocidental aos índios e estes, inevitavelmente, se aproximariam dela. O índio seria inserido pouco a pouco em um processo de civilização. Ele deveria passar por estágios (segundo o pensamento positivista: o fetichista, o metafísico e o positivo). Essa transformação, por assim dizer, do índio em outro ser humano e sua passagem por estágios também era reiterada em matérias jornalísticas e conferências realizadas por eminentes estudiosos da época. Cada estágio foi apresentado em uma etapa da obra rondoniana.

Trabalho o que foi explorado na Expedição à Serra do Norte, por Roquette-Pinto. O material da Comissão, como verificado, está espalhado por diversas instituições de memória no Rio de Janeiro e também no exterior, pois os relatórios foram remetidos para inúmeras representações diplomáticas pelo mundo, conforme a relação de entidades para quais as publicações da Comissão foram enviadas (Museu do Índio, fundo Comissão Rondon, Microfilme nº 328, fotogramas 485 ao 491). Além das remessas de informações oficiais, outros estudiosos também foram responsáveis pela grande narração de conhecimentos sobre o Brasil e sobre o conhecimento que era elaborado então. Tendo isso em vista, é possível analisar como o mundo compreendeu o Brasil e como o próprio país se observava com base na ciência da época. Porém, irei no momento restringir meu campo e estudar o que a Expedição apresentou e como a sociedade e o museu o quiseram compreender.

Seguem as ferramentas teóricas guias para o trabalho sobre e junto ao museu. Primeiramente, introduzo alguns conceitos de memória social, passando para questões patrimoniais e sua relação com o museu.

Renato Ortiz (2010) afirma que existe uma diferença entre memória social/identidade e memória nacional/ideologia e que isso é um jogo de forças sociais, no entanto, gostaria de apresentar como um aspecto da memória social é inserido em um contexto social, repassado e reatualizado pelos meios de comunicação e como isso é, também, um jogo de forças sociais.

Cabe sempre lembrar que a memória social é, segundo Maurice Halbwachs (2006), uma atualização do passado pela ação do grupo no qual nos sentimos incluídos. Este autor, no começo de seu texto, afirma que a escrita também é uma fonte de memórias, ainda que estáticas. Ele mesmo se achou na companhia de Dickens ao passear por Londres. Dickens não fazia parte do grupo ao qual Halbwachs pertencia, mas o apoiava e o auxiliava de lembranças e de informações sobre um lugar no qual este andava pela primeira vez (HALBWACHS, 2006: 31). Partindo desse princípio, percebe-se a necessidade de suportes de memória.

Partindo para a compreensão sobre o patrimônio que foi musealizado e patrimonializado, faço uso das ideias de José Reginaldo Gonçalves (2009: 26) a respeito do “colecionamento”. O autor informa que o patrimônio, como visto hoje, pode ser analisado “como coleções de objetos móveis e imóveis, apropriados e expostos por

determinados grupos sociais”. E que esses grupos, ao expor ou representar este material, realizam uma atividade de colecionamento com objetivo de “demarcar domínio subjetivo em oposição ao ‘outro’”. E, ainda mais, “o resultado dessa atividade é precisamente a constituição de um patrimônio”. Também para Gonçalves (2009), concordando com Lauro Müller, é necessário mostrar o que foi colecionado.

Penso ser importante, ainda, três conceitos teóricos relacionados a museus: narrativa, especialista e objetificação. Chamo a atenção para o fato de que não são simples eventos dissociados; todos estão interligados nas configurações de memória e patrimônio.

Começando a pensar memória e identidade como uma narrativa utilizarei as ideias de Aleida Assmann (2008; 2009) ao trabalhar a relação entre o que está exposto e o que está guardado e como há uma modificação de identificação entre eles, embora mostrem a mesma cultura. Em seu texto *Canon and Archive* (2008), a autora trabalha a dinâmica entre lembrança e esquecimento em que funciona a memória social. Segundo Assmann, a memória social é altamente seletiva e atua com noções de foco e viés, inclinação e favoritismo. No entanto, um ponto importante deve ser considerado: o esquecimento é a regra, e a lembrança, a exceção. Ou seja, lembrar é sempre um esforço. Acho que é possível encontrar essa mesma proposição de esforço de lembrança no texto “Entre memória e história” de Pierre Nora (1993). Para este autor, a memória não está mais inscrita no convívio e no hábito do grupo. Ela necessita de um suporte externo. A memória do arquivo se apoia na imagem, e o autor vê isso como um risco, o de dependermos somente de auxílio externo para recordarmos. No texto “Armazenadores”, Aleida Assmann (2009: 383) observa que o arquivo é necessário na sociedade moderna e que sem a escrita não há distinção entre velho e novo e não sentimos a passagem do tempo. Correlacionando com o que foi observado a respeito de *Canon and Archive* (2008), entendo que o esforço de lembrar está no arquivo, no museu, nas casas de cultura etc.

Outro ponto importante em Assmann (2008) é que a memória funciona de forma muito semelhante ao princípio físico fundamental da exclusão, segundo o qual dois objetos não podem ocupar o mesmo espaço no mesmo instante. Pensando que o vazio é o esquecimento, e ele é a regra, duas lembranças, então, não podem ocupar esse mesmo lugar ao mesmo tempo; temos aí uma ideia da seleção do que será evidenciado. Penso que a grande questão em *Canon and Archive* é como vamos abrir espaço para novas

informações e como vamos resgatar informações valiosas que estão guardadas (ASSMANN, 2008: 97). É pertinente pensar como essa seletividade é operada.

Como um adendo pretendo analisar o que foi observado por Henry Rousso, em seu texto *O arquivo ou o indício de uma falta* (1996), ao comentar que o arquivo, e da mesma forma penso no museu, possui dualidades ao se pensar na seletividade de suas operações, pois uma fonte é contemporânea dos fatos e a outra é posterior. Uma das lições que se tira dessa ideia é que uma fonte tem caráter intencional, “um vestígio induzido, consciente e voluntário”, em outras palavras, é pessoal, é a opinião do autor do documento sobre os fatos. Já a outra fonte é utilitária, pois não é possível predizer qual documento será preservado e por quanto tempo (ROUSSO, 1996: 3).

Aleida Assmann (2008) explica que tanto o esquecimento quanto a memória são tanto ativos quanto passivos. No entanto, cada um a sua maneira. O esquecimento ativo é tácito e está em atos de destruição ou de perseguição. É uma força de esquecimento exercida por um grupo específico. O exemplo clássico seriam os apagamentos de evidências realizados por estados totalitários. Já o esquecimento passivo não é intencional e está no abandono, na negligência e em deixar algo para trás. Isso se dá por algo sair do quadro de atenções, valores e uso. Curioso como isso pode ser chamado de um esquecimento reversível, e, sob este prisma, as lembranças não são esquecidas, considera-se que estão armazenadas. Encontram-se em um limbo do qual podem ser recuperadas quando sua hora chegar. Neste ponto, entendo ser interessante saber quem opera essa reversibilidade. Quem detém o poder de chamar algo à tona, aos olhos da população, e quem e por que faz o esforço para que isso se mantenha à tona. Memória não é apenas arquivo e gaveta, é também o uso. É este último elemento que transforma o “guardado” em lembrança, que é utilizada pelos diversos grupos, ligando-os ou separando-os conforme suas relações com essa lembrança.

Aleida Assmann (2008: 98) considera que a memória ativa funciona nas instituições que preservam o passado como presente, e a memória passiva se situa nas instituições que preservam o passado como passado. E é aí que ela elabora as ideias sobre as tensões de tempo e do que é guardado e de que forma. O museu apresenta objetos de prestígio em exposições organizadas para chamar a atenção e causar uma boa impressão. Nesse primeiro momento, o passado é presente. Porém, o mesmo museu também abriga reserva técnica, porões ou sótãos com outros objetos que não são apresentados ao

público. Aqui, o passado é passado. É nesse sentido que a memória ativa, que preserva o passado como presente, é chamada de cânone, e merece ser exposta, e a memória passiva é o arquivo, o passado como passado, e fica na reserva técnica (ASSMANN, 2008: 98). Vale comentar que tudo o que está no museu pode ser exposto em momentos diferentes, e que cada exposição, devido a um momento histórico ou a uma sequência de vida ou, ainda, a uma percepção artística, possui uma lógica própria, seu próprio cânone e seu próprio arquivo.

Sendo mais específico na questão museal, entendo que, para se contar uma narrativa, é preciso um espaço, um lugar de fala, por assim dizer, e Dominique Poulot (2009; 2013) nos mostra que o museu é o lugar no qual a narrativa é contada. No entanto, o que a primeira vista é uma história com começo, meio e “fim”, ou seja, é coesa, tem sua unidade montada *a posteriori*, é uma ficção elaborada por um grupo. O museu é o primeiro lugar de objetificação de culturas, ainda que o que foi objetificado tenha sido nossa própria cultura.

No século XIX, o museu ganha a função de ser um grande mausoléu de ilustres, tornando-se o espetáculo e a reunião de ícones em torno de uma ideia de nação. Poulot (2009) indica que a França se observava e realizava um exame de consciência. O autor aponta, contudo, que os historiadores da geração seguinte enfrentam um problema: o que foi musealizado e colecionado não pode levar ao erro, pois deve ser entendido dentro do contexto da gramática da representação. E, nesse período, o direito de propriedade dos museus era submetido ao governante.

Com isso em mente, creio ser interessante pensar na importância do especialista, como apresentado por Poulot (2009), para a montagem do patrimônio. O especialista é um intelectual que cria o valor. Esse indivíduo é orientado por uma série de guias que dizem respeito, em especial, junto com repertórios e catálogos, à instalação de museus. Num primeiro momento, caberia a este profissional estabelecer a autenticidade e o valor de qualquer espécie de monumento ou objeto dentro de uma história nacional. Poulot indica ainda que o estatuto de patrimônio depende da posição ocupada pela *intelligentzia* de cada período, o que ilustra a “ficção” de uma história criada por meio do patrimônio. Retomando a ideia de patrimônio como narração, este profissional nos apresenta o modelo de civilização a ser seguido. Trabalho, em minha tese, a forma como foram realizadas a patrimonialização e a objetificação dos índios pelos

especialistas da Comissão Rondon e do Museu Nacional: quais foram as ferramentas teóricas que utilizaram para apresentar o índio como figura nacional? Qual a especificidade desse museu em particular? Será que estava completamente ligado aos conceitos e parâmetros anteriores a ele? Nesse sentido é preciso observar que tipo de ciência se conhecia e pensar no caráter transitório dessa mesma ciência.

Passando ao contexto de que essa narrativa é nacional, vale observar como Reginaldo Gonçalves (2002) define tal conceito. Entende-se que o termo é uma coisa por outra, o que, segundo esse autor, faz com que exista uma oposição que articule a transitoriedade e a permanência de qualquer patrimônio. O objeto que auxilia a transmitir uma determinada história precisa ser constantemente reconstruído, para que a história possa ser sempre recontada (GONÇALVES, 2002: 28). Por esse motivo, Gonçalves compreende que a nação não é estática, e o mesmo objeto usado para narrar a história é modificado, o que modifica a história em si. Tendo tal percepção como princípio, o autor compreende que ocorrem mudanças devido ao contexto em que as narrativas são feitas, ou seja, o patrimônio cultural ganha outros contornos conforme mudam as narrativas sobre a identidade nacional. Em outras palavras, o que se quer contar transforma o significado do objeto.

Segundo o seu livro *Retórica da perda* (GONÇALVES, 2002), a identidade nacional brasileira é considerada algo que ainda está por ser realizado. As narrativas que usam o patrimônio objetificam essa identidade como uma “busca”, e, como toda busca, pressupõe um “centro”: uma entidade unificada, que autoriza ou legitima aquela busca. A nação, enquanto entidade objetificada – ou como um “centro” –, existe na medida em que é buscada. Esse centro, no entanto, é instável, uma vez que escapa continuamente dessa busca obsessiva (GONÇALVES, 2002: 58). De certa forma, a noção de patrimônio deve ser vista como a defesa de uma integridade sob constante ameaça (GONÇALVES, 2002: 63).

José Reginaldo Gonçalves entende que a retórica da perda é um sistema de pensamento. Segundo o autor, deve-se entender objetos e monumentos como sinais diacríticos. Para problematizar as noções de patrimônio e os usos dados a ele, surge a necessidade de classificar “monumentos históricos, cidades, conjuntos urbanísticos, obras de arquitetura, objetos de arte, coleções e museus históricos e culturais, ou quaisquer outras estruturas materiais similares, como metonímias da sociedade e da história”

(GONÇALVES, 2002: 7). O autor indica a mudança na concepção de patrimônio, que não é mais visto como um “dado histórico ou cultural (ou natural), mas como uma categoria de pensamento, cujos contornos semânticos se apresentam de modo bastante rico e variado ao longo do tempo e do espaço” (2002: 8). Ele trabalha o desenrolar do patrimônio por meio dos usos que foram feitos dele.

Gonçalves trata das várias maneiras como o patrimônio foi visto e utilizado para formular narrativas coerentes sobre o Brasil. Ele trabalha de que forma o patrimônio cultural foi utilizado como meio para expor as diferentes narrativas nacionais contadas tanto por Rodrigo Melo Franco⁶ quanto por Aloísio Magalhães,⁷ e problematiza os meios e os conceitos usados para fazer com que o patrimônio se tornasse a argamassa de uma história tida como nacional.

Partindo da ideia de que narrativas nacionais são discursos sobre a construção de uma memória e uma identidade tidas como pátrias, Gonçalves (2002) identifica as duas definições de Brasil que são transmitidas à população, por meio do patrimônio, desde os anos 1937 até 1980. Assim, o autor nos mostra que o patrimônio é culturalmente construído, formado pelos intelectuais que atuam na mediação dessa categoria para a população.

É preciso retornar às ideias de Gonçalves sobre perda e desejo para poder entender como as apropriações do patrimônio cultural são usadas para dar “coerência, continuidade, totalidade e autenticidade” (2002: 23) à narrativa nacional. O que nos leva à ideia de perda no sentido de que há uma transformação de propriedades essenciais inerentes ao patrimônio de uma nação: há “um interminável trabalho de resgate, restauração e preservação de fragmentos visando restabelecer uma continuidade com aquela situação originária” (GONÇALVES, 2002: 24). Ou seja, há sempre uma luta contra algo externo, a perda.

Gonçalves introduz a ideia de que a relação entre o significante (objeto) e o significado (o que ele representa) é sempre a de uma ausência, o que o patrimônio torna desejável, ou seja, passível de apropriação, restauração e preservação. Segundo Gonçalves, esta “estrutura do desejo” está presente nos patrimônios culturais como narrativas nacionais. É por meio dessa estrutura que a nação ganha seu contorno estável e permanente,

⁶ Presidente do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Sphan) entre 1937 e 1968.

⁷ Diretor do Instituto de Patrimônio Artístico e Histórico Nacional (Iphan) entre 1979 e 1981.

dotado de coerência e continuidade (GONÇALVES, 2002: 26), fora de qualquer contexto histórico.

A narrativa pode ser modificada com o passar do tempo e, mesmo assim, dar a impressão de que apresenta uma continuidade fluida.

Passando para outro aspecto destas considerações, entro na visão de quem trabalha com o patrimônio, o especialista. Penso que este indivíduo possui duas funções principais: ele é pesquisador/coletor de material antropológico e museólogo/mediador.

Enquanto coletor, ele apresenta uma visão sobre um todo. É necessário entender que há sempre uma escolha, uma interpretação, na coleta e na pesquisa etnográfica. Pensando sobre os museus e o colecionamento, a professora Regina Abreu, em seu artigo “Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica” (2008), apresenta uma pequena definição de patrimônio etnográfico: “[...] são constituídos de conjuntos de bens coletados por antropólogos para representar sistemas culturais específicos” (ABREU, 2008: 49). Indo um pouco mais além dessa definição, Abreu introduz uma preocupação com as mediações feitas pelos pesquisadores. Pensando antropológicamente, a autora argumenta que “os indivíduos nomeiam e definem seu patrimônio, compreendido como dimensão valorativa e fundante de sistemas cosmológicos, simbólicos e de representações” (ABREU, 2008: 49). O coletor apresenta uma visão sobre um todo, e surge uma interseção de duas concepções de patrimônio: “a do nativo sobre sua própria sociedade e a do antropólogo sobre a sociedade do nativo” (ABREU, 2008: 50). Além da interseção nessas concepções de patrimônio, há uma bifurcação: o que o pesquisador considera ser representativo de determinada cultura não é, necessariamente, o mesmo que o nativo considera ser representativo da própria cultura. Sob esse ponto de vista, há sempre uma escolha, uma interpretação, na coleta e na pesquisa etnográfica. O colecionador tem intenção e objetivos definidos que o norteiam, e isso é decisivo com relação ao que ele vai levar ao museu (ABREU, 2008: 52). Acredito que a tônica desta tese é a escolha: como falar sobre alguém e o que mostrar como representativo desse alguém. E, nesse sentido, fazer uma pesquisa sobre que objetos e práticas foram colecionados, o que foi utilizado e como foi musealizado para apresentar determinada etnia como nacional. Pretendo usar essas considerações como primeiro passo para a pesquisa sobre o que é mostrado como patrimônio brasileiro

e o que a sociedade entende como seu dentro do que foi musealizado por Roquette-Pinto.

Volto os esforços, agora, para compreender o museólogo/mediador. É necessário perceber como este personagem dá coerência à história que é contada no museu. De onde vem essa autoridade para apresentar ao país o que é seu?

É interessante observar como Rafael Zamorano Bezerra (2014), em sua tese de doutorado “*A invenção das relíquias. Dispositivos de autoridade na musealização de objetos do acervo do Museu Histórico Nacional (1922 –2012)*”, interpreta o papel da *autoridade* nos processos de musealização. Os especialistas são atores sociais e possuem um norte no momento em que formam coleções. Mas deve-se ponderar a formação, o treinamento, desses profissionais. O museu tem autoridade sobre sua coleção (BEZERRA, 2014: 20), mas, com relação à invenção do objeto museológico, formas diferentes de autoridade se organizam. O autor buscou em sua tese compreender a autoridade de especialista (o indivíduo consagrado pelo meio profissional) e a de nome próprio (o indivíduo ou família que dá autenticidade ao objeto pelo *status* que possui dentro da sociedade). Destaco nas observações de Bezerra (2014), não apenas o especialista silencioso, aquele sem nome que trabalha dentro do museu, mas o que tem renome, e penso nos casos em que as duas autoridades se confundem, já que, com Rondon e Alípio de Miranda Ribeiro, entre outros, não apenas a força de seus nomes criava a aceitação de práticas de uma população por outra, como também eram os grandes especialistas nos assuntos que tratavam.

Aprofundando um pouco mais, podemos pensar que a exposição é uma tomada de posição do especialista dentro do museu e em relação à coleção (POULOT, 2013). Não há imparcialidade na exposição. É necessário analisar mais a fundo o ambiente profissional do museu, quais as funções de cada um, por exemplo, do etnógrafo, do expositor, do diretor. É preciso entender que tipo de métodos narrativos esses profissionais usaram para naturalizar o índio como brasileiro. No pensamento de Gonçalves (2002), a nação está sempre prometida, mas nunca realizada. É importante estudar e perceber as estratégias narrativas que tentam articular os efeitos e precondições das eternas redescobertas do Brasil.

É interessante fazer convergir os dois especialistas e mediadores, o coletor e o museólogo, com um terceiro, o pesquisador. Este também é um agente de memória, a

partir do ponto em que detém certa autoridade de especialista e/ou nome próprio, conforme for o caso, e também realiza o trabalho de publicação, tanto quanto os outros dois. Sem este último, o arquivo ou reserva técnica é um “guardado” de elementos possíveis de uma memória a ser reescrita.

Segundo Henry Rousso, a opinião pública quer uma história de fatos, quer um inatingível jornalismo objetivo. Isso leva pesquisadores a uma abordagem prudente dos arquivos, pois é quase impossível encontrar a verdade sobre o passado (ROUSSO, 1996: 1). Pensar que se podem usar os arquivos, e museus, para responder debates ideológicos é torná-los ocos de informação. Precisa-se saber como compreender e analisar a informação que está circunscrita no arquivo. Para tanto, entendo ser imprescindível uma definição de fonte, como vista por Rousso (1996: 2, destaques no original):

Chamaremos de “fontes” todos os vestígios do passado que os homens e o tempo conservaram, voluntariamente ou não – sejam eles originais ou reconstituídos, minerais, escritos, sonoros, fotográficos, audiovisuais, ou até mesmo, daqui para a frente, “virtuais” (contanto, nesse caso, que tenham sido gravados em uma memória) –, e que o historiador, de maneira consciente, deliberada e justificável, decide erigir em elementos comprobatórios da informação a fim de reconstituir uma sequência particular do passado, de analisá-la ou de restituí-la a seus contemporâneos sob a forma de uma narrativa, em suma, de uma escrita dotada de uma coerência interna e refutável, portanto de uma inteligibilidade científica.

O que chama atenção é a forma como Rousso quer distinguir as fontes, e quais delas permitem uma abordagem racional do passado. A questão que se levanta é qual a pergunta que o observador faz? Como ele quer que seja respondida? O autor também se preocupa com a seara da consciência histórica do dono do arquivo e do autor do documento (ROUSSO, 1996: 3). Ainda assim, há sempre a alteridade do tempo e o olhar dos descendentes, e o fato de que outro modifica o documento ao lê-lo, ao interpretá-lo com olhos de outras épocas, ideologias, referências etc.

Retornando às ponderações de Assmann sobre seletividade de memória e associando-as com ideias de Rousso: a grande questão é a importância de quem escolhe tal fonte, quem a usa e a retira de um “limbo”. O documento, o objeto ou o testemunho deixam de ser vestígios do passado ao ser escolhidos por alguém para o uso ou a comprovação de algo, e neste ponto podemos também observar os especialistas na pesquisa de campo, na

coleta de material e na exposição museal, selecionando de que forma narrar uma história; e o pesquisador, que publicará uma monografia sobre suas hipóteses. O que é importante para Rousso, usando do pensamento de Max Weber, é que tudo é inventado, tudo é construção.

Que tipo de narração era feita para apresentar o índio como brasileiro dentro de uma ligação entre passado e presente? E é também relevante trazer a lume o que foi retirado e o que foi colocado para que essa narrativa, esse projeto de nação, fizesse sentido. Assim, farei uma arqueologia de objetos dentro do museu e de suas descrições, de modo a compreender como foram catalogados e colecionados em determinadas seções para formarem uma coesão discursiva. Sob este aspecto pesquisei como determinados intelectuais, notadamente aqueles que tiveram contato estreito com a Comissão Rondon e o Museu Nacional, como Alípio de Miranda Ribeiro, Bruno Lobo, Roquette-Pinto, Frederico Hoehne e João Batista de Lacerda, por exemplo, elaboraram uma narrativa usando as ideias de seu tempo para manter uma coerência de uma situação originária ou, ainda, para refutá-la. Ponderarei o lugar e a especificidade de cada especialista.

Entrando na última parte destas considerações, reproduzo a pergunta do antropólogo Daniel Miller (2013: 84): “Qual a relação última da ordem do mundo exterior e a constituição das pessoas?”. Ele pensa que produzimos, “fazemos”, os objetos da mesma forma que eles posteriormente nos fazem. Pode-se até pensar que, sem a guitarra Fender Stratocaster, não existiria Jimi Hendrix, mas há que lembrar que, sem ele, esse instrumento não existiria, ou não seria visto, da forma como é visto hoje. O fetiche não teria sido montado dessa maneira. Essa é a base da relação dialética que Miller apresenta. Pode-se entender essa fenomenologia de uma forma simples: ao tomarmos consciência de que existe algo além de nós, tomamos consciência de nós mesmos e nos relacionamos com tal objeto, o que nos modifica (MILLER, 2013: 84). E cada modificação altera nossa percepção e “permite conceber desenvolvimentos adicionais” (MILLER, 2013: 88). Tudo é dialético.

Transformamos os conceitos em realidades. A objetificação é uma teoria dialética da cultura, a contradição é inerente a todas as culturas, sejam elas quais forem. A objetificação é uma contradição em si. Não somos apenas o que consumimos, mas os objetos nos moldam a eles por um processo dialético. Fazer, crescer com e aceitar sem

questionar os objetos e seus usos nos fazem parte de uma sociedade. E esse fazer nos modifica diariamente.

Observando tais questões à luz dos estudos de Reginaldo Gonçalves (2005), segundo a antropologia, não é possível descrever o homem, pois ele não existe sem sua relação com o material. A moderna visão sobre o patrimônio aborda a ênfase do “construído” ou “inventado” e enuncia que o patrimônio deve expressar as relações de identidade e memória de um grupo. O que se deve entender é que, além do respaldo oficial de uma atividade consciente de indivíduos ou grupos, os objetos que compõem um patrimônio precisam encontrar ressonância junto a seu público. Ou seja, “fazemos” aquele patrimônio deliberadamente movidos por escolhas que não devem ser mal interpretadas. Não pode haver ruído na comunicação do que se entende como patrimônio. O autor coloca em foco essa ambiguidade da categoria de patrimônio, aspecto definidor da sua própria natureza.

Esse patrimônio é também uma lembrança como reconstrução no presente, o que nos possibilita um acesso ao passado que não ocorre apenas por um trabalho consciente de construção no presente, visto que há partes incontroláveis e percepções distintas sobre uma mesma questão. Por isso, Gonçalves (2005) ressalta a parte precária de reconstrução do passado e o problema de não haver ressonância junto a determinadas parcelas da população. O Estado, por sua vez, prossegue sendo um grande sancionador do patrimônio.

Na busca por entender como as práticas foram incluídas em coleções, musealizadas, resumidas a objetos e apresentadas como pertencendo a uma totalidade chamada Brasil mostrarei nos capítulos seguintes o percurso realizado para chegar a uma conclusão. No primeiro capítulo introduzo o positivismo e o evolucionismo social como ferramentas teóricas para viabilizar o projeto de nação que se queria implementar. No segundo capítulo, intitulado “Edgar Roquette-Pinto, a força de *Rondônia*”, estudo a expedição desse antropólogo no noroeste do Mato Grosso, a fim de recolher espécimes para o Museu Nacional. A partir do que ele e outros viram e descreveram tento entender a cultura de um tempo e as relações lógicas entre o especialista do museu, o silencioso e o de nome próprio, e seus colegas de outras instituições e as mediações para a população. No terceiro capítulo trabalho a etnologia de arquivo, observando como foi realizada a

patrimonialização dentro do livro de tombo do Museu Nacional em consonância com a divulgação científica daquele momento.

1 - Positivismo: sua força retórica e simbólica

Início este capítulo pensando na necessidade de entender a força do positivismo no começo do século XX, no Brasil, e como esse sistema filosófico era parte de um padrão socialmente partilhado no período, como entende João Adolfo Hansen (1999).⁸ É preciso desvendar as regras e as técnicas retóricas para se obter a chave que abre a compreensão do pensamento positivista e fazer as conexões entre os diversos campos que foram trabalhados no período, especialmente o da política indigenista, para explicitar a força do positivismo em Rondon e em Roquette-Pinto. Por exemplo, qual era a modernidade que Rondon e a República queriam? É igualmente necessário compreender que qualquer forma de retórica é um método de persuasão, de argumentação, que se mostra por meio de um conjunto de regras para formar tal sistema de pensamento.

A ciência, como método discursivo, foi utilizada para a reinterpretação do país em inúmeros aspectos. No entanto, a narração não é estática, e o objeto usado para narrar uma história é modificado conforme o grupo político que controla a narração, o que modifica a história em si, como observa Reginaldo Gonçalves (2002). Desse modo, deve-se compreender que as mudanças ocorrem devido ao contexto em que as reinterpretações são feitas. Em outras palavras, o que se quer contar transforma o significado do objeto, que é usado como personagem central da história que é contada, e também o significado do grupo político que a narra. E, nesse sentido, pensamos o grupo de positivistas reelaborando a narração de nação e também reelaborando a si mesmo.

Para adentrar nas questões sobre a retórica utilizada por Rondon, noto que é preciso entender a diferenciação entre memória coletiva e memória nacional. É importante observar a diferença entre o particular e o universal, como revela Renato Ortiz (2010). Ele procura evidenciar as distinções entre memória coletiva e memória nacional ao indicar que aquela está constantemente atrelada à noção de tradições repensadas, revivificadas, dentro de um grupo determinado, e que tal processo de memorização não é estático. Ao misturar elementos variados na memória de uma comunidade – e

⁸ Nesse trabalho sobre retórica como um sistema de pensamento, o autor apresenta de que modo as ideias foram apropriadas por inúmeros meios estilísticos e com abundância de exemplos, para que todos os discursos atravessassem um sentido de verdade universal do período. Como exemplo desse sentido único da retórica, pode-se usar o sentido providencialista, criado pelos cristãos, no qual Deus é a causa e o fim de tudo e como, a partir da segunda metade do século XVIII, o providencialismo dá espaço para o Iluminismo, devido a inúmeras formas discursivas que usavam a ciência para “orientar seu sentido como evolução, consciência e progresso” (HANSEN, 1999: 14).

Ortiz usa o exemplo de uma manifestação cultural –, ocorre a reformulação de aspectos culturais, porém, ele adverte, baseado no pensamento de Maurice Halbwachs: “No entanto, cabe sublinhar que mesmo as transformações se fazem sob a égide de uma tradição dominante [...]” (ORTIZ, 2010: 132). A memória coletiva está inevitavelmente ligada a certo grupo social, e, ainda que sofra interferências de uma infinidade de elementos, há sempre uma tradição sobressai e que é a base da conservação da identidade desse grupo. Já a memória nacional, para Ortiz, não é expressa por certo grupo, mas imposta pelo Estado. Como é forçada, de cima para baixo, ela abrange uma maior quantidade de grupos ao mesmo tempo. A memória coletiva é um produto da história social e, por isso, é uma produção política que se projeta para o futuro (ORTIZ, 2010: 135). O autor entende que a memória nacional é ideológica visto que é um produto da história social e não uma ritualização da tradição. Assim, a memória nacional não pode se constituir como o prolongamento dos valores de diversos grupos, mas se trata de um discurso de segunda ordem, por ser abstrata, ainda que indispensável como ponto de referência.

Renato Ortiz formula que a identidade brasileira é vista a partir do momento em que se colocam em perspectiva as diversas fases históricas daqueles que estudam o assunto. Segundo o autor, “não há uma identidade, mas uma pluralidade de identidades construídas por diferentes grupos sociais em diferentes momentos históricos” (2010: 8). Ele afirma que uma identidade é sempre elaborada por intelectuais que estão relacionados com o Estado, mesmo que de forma indireta. Para o autor, a construção requer uma mediação, ou seja, o que é concebido como sendo a identidade nacional em cada período não é imediatamente compreendido pela sociedade. Desse modo, é necessário que um mediador simbólico faça a ligação entre o universal, que é imposto, e o particular (ORTIZ, 2010: 139). O autor mostra que a interpretação de uma expressão cultural, no exemplo dele, só se torna agenda política, relação de poder, quando é apropriada e reinterpretada por intelectuais (ORTIZ, 2010: 142). O período que interessa para esta tese também é contemplado; é no início do século XX que se encontra a luta pela definição do que seria uma identidade brasileira, luta esta que seria uma forma de delimitar fronteiras de uma política que procura se coloca como legítima (ORTIZ, 2010: 9). O autor se preocupa com a primeira formação, durante a República Velha (1889 até 1930), do caráter nacional, baseada nas grandes correntes do pensamento científico da época: o positivismo de Comte, o darwinismo social e o

evolucionismo de Spencer (ORTIZ, 2010: 14). Refletindo melhor sobre este ponto, o autor considera que o contexto mundial das ciências é a influência primeira e fundamental sobre a construção da identidade brasileira. Mesmo assim, o autor não se demora muito sobre a tropicalização das ciências, ou seja, a forma como foram abordadas e trabalhadas no Brasil. É essencial compreender que a ciência, como vista na época, era uma das tônicas da Comissão Rondon e, principalmente, do projeto de nação que estava em curso. O que se pretendia era alcançar aquilo que se entendia como um conhecimento científico do Brasil. O positivismo e o cientificismo eram parte importante do padrão socialmente partilhado pela elite intelectual republicana, tanto militar quanto civil, do período. O que se aspirava era uma reorganização do país, e, nesse sentido, o particular é dado como universal para formar uma narração coesa de nação.

1.1 - Positivismo e a religião da humanidade

A empreitada de conhecimento minucioso do Brasil não se daria apenas pelo estudo do território, mas pela elaboração de uma política de estudos e ciências aplicadas. A ciência era uma ferramenta política com a qual se narraria uma história de transformações na sociedade, e, por isso, era estratégica, pois mostraria as formas como o Brasil seria conhecido e a população e o território seriam utilizados. O pensamento positivista, e cientificista,⁹ da época entendia que a ciência traria a “intervenção civilizatória” desejada para o Brasil, pelo conhecimento da natureza de todas as regiões e dos homens que nelas habitavam. A influência desse pensamento pode ser melhor compreendida pela forma como as elites, os homens educados, como os funcionários do Museu Nacional, por exemplo, e da Comissão Rondon, civilizariam o Brasil por meio dos projetos baseados em ciência em diversas áreas como educação, saúde, economia etc. Partindo dessa premissa, aqueles que lidariam com os índios, tanto os considerados mansos quanto os bravios, seriam os próprios agentes da transformação dos índios. Dá a impressão de que tinham uma fé inabalável de que a ciência regularia a vida social pelo simples fato da lógica científica.

A fim de poder compreender os trabalhos da Comissão e projeto de Rondon quanto aos índios, a proteção fraternal, é imperioso que se entenda o positivismo, a principal força

⁹ Importante ressaltar que há uma distinção entre positivismo e cientificismo, pois ainda que a ciência e a ideia de evolução fossem a tônica do discurso da época nem todos eram positivistas.

desse movimento. Ainda há que se compreender como o ideário positivista foi observado no Brasil e como foi “tropicalizado” devido às particularidades da sociedade e da política brasileira.

Criado pelo filósofo francês Augusto Comte (1789-1857), o positivismo é explanado em seus livros *Curso de filosofia positiva* (em seis volumes, 1830-1842), *Discurso sobre o espírito positivo* (1848), *Sistema de política positiva* (em quatro volumes, 1851-1854) e *Catecismo positivista* (1852). Nos três primeiros busca descobrir e demonstrar as leis do progresso. Já no último desenvolve um sistema político-religioso com o qual pretendia reformar a sociedade.

Visto em perspectiva, Comte se apresenta de uma forma em que “o conjunto de suas concepções filosóficas é produto direto de sua época. Augusto Comte procurou acabar com as eternas investigações sobre o incognoscível [...]”(RIBEIRO JR., 2010: 9). Por meio desse sistema filosófico, Comte buscava dar fim às investigações a respeito do que não se pode conhecer pela razão. Por esse aspecto, o positivismo pretendia ser a razão por excelência. A ideia de Comte era dar a filosofia “um novo papel, ao mesmo tempo um novo objeto, a par de uma ampla crítica do conhecimento” (RIBEIRO JR., 2010: 9). Propunha concepções diferentes daquelas predominantes, quer fosse a ontologia de Aristóteles, ou dos filósofos medievais ou do racionalismo. Na visão de Comte, só seria possível conhecer os fenômenos e as relações entre eles e não sua essência. O conhecimento abstrato seria sempre inexpugnável e desconhecido. Ainda assim, seu sistema intenta regulamentar e, até mesmo, regenerar a vida pública e privada.

O positivismo domina o século XIX a partir do momento em que é compreendido como método concebido na certeza de que fatos originados de experiência são o fundamento da própria construção teórica. E também quando se apresenta como doutrina em que a revelação é a própria ciência (RIBEIRO JR., 2010). Não se queria descobrir as causas de fenômenos, mas às leis que os regiam e as relações constantes entre eles.

Ainda que o termo *filosofia* tenha a acepção de sistema geral do conhecimento humano (conforme usavam os antigos filósofos), o termo *positivo*, para Comte, trata invariavelmente de relações de dualidade e de debate: o certo frente ao incerto, o concreto frente ao hipotético, o aproveitável frente ao improdutivo. E seu método de raciocínio se apresentava na convergência de diversos métodos distintos (dedução,

indução, observação, experiência, comparação, entre outros). No entanto, o método de trabalho do positivismo:

[...] é o histórico genético indutivo, ou seja, observação dos fatos, adivinhando-lhes por indução as leis da coexistência e da sucessão, e deduzindo dessas leis, por via da consequência e correlação, fatos novos que escaparam da observação direta, mas que a experiência verificou (RIBEIRO JR., 2010: 17).

Outra face da filosofia positiva se apresentava no que Comte denominava de método subjetivo, “que resulta da combinação lógica dos sentimentos, das imagens e dos sinais” (RIBEIRO JR., 2010: 18). Aqui se entende que não se deve saber, decorado, o início e o fim dos fenômenos, mas deve-se conhecer pelo raciocínio lógico o desenrolar dos eventos. Sob esse aspecto, Comte compreende que, num estágio avançado (o estado positivo), o ser humano seria incapaz de ter noções absolutas e abraçaria tal incapacidade no sentido de compreendê-la. E essa mesma ideia acarretaria a abdicação de uma busca por início ou fim do universo ou o conhecimento das causas internas dos fenômenos naturais e sociais. Com isso, a humanidade se dedicaria somente à observação e ao uso do raciocínio para compreender as leis que regem os fenômenos por meio das relações de analogia e sequência (RIBEIRO JR., 2010: 19).

Comte dividia sua doutrina em duas partes: uma geral e outra especial. É na parte geral que se encontram os contextos rondonianos de aproximação do “indígena ao civilizado”,¹⁰ baseados na lei dos três estados. Uma lei fundamental na qual está o alicerce de sua compreensão da História enquanto disciplina. Os três estados são a classificação hierárquica dos conhecimentos humanos:

[...] o estado *teológico-fictício*, que tem diferentes fases (fetichismo, politeísmo e monoteísmo) e em que o espírito humano explica os fenômenos por meio de vontades transcendentais ou agentes sobrenaturais; o estado *metafísico-abstrato*, onde os fenômenos são explicados por meio de forças ou entidades ocultas e abstratas, como o princípio vital etc.; e o estado *positivo-científico*, no qual se explicam os fenômenos, subordinando-os às leis experimentalmente demonstradas [...]. O estado positivo é, pois, o termo fixo e definitivo em que o espírito humano descansa e encontra a ciência. As sociedades evoluem segundo essa lei, e os indivíduos, em outro plano,

¹⁰ É sempre importante ter em mente que a ideia de aproximação se dá na dualidade e na distinção entre “selvagem e civilizado”. A ideia de civilização pelo progresso—humano e econômico—e pela imitação da Europa é apresentada por Octavio Ianni, em *Teorias da globalização* (1996), e a Comissão Rondon fazia parte de um projeto maior que visava à integração do índio ao Brasil moderno e do país à nova ordem econômica mundial. E o moderno só se dá na comparação com o arcaico.

também realizam a mesma evolução (RIBEIRO JR., 2010: 18-19, destaques no original).

Ainda na parte geral da doutrina, Comte também separa as ciências sob essa mesma perspectiva: ciências abstratas e concretas. Sendo assim, ele só observava as ciências que trabalhavam a experimentação, a observação e o conhecimento de regras. Seriam ciências positivas justamente por serem experimentais. No entanto, mesmo as ciências abstratas eram colocadas em uma ordem hierárquica baseadas na ordem lógica e cronológica em que surgiram e subdivididas em seis grupos: matemática, astronomia, física, química, biologia e sociologia. Já as concretas seriam: mineralogia, botânica, zoologia (RIBEIRO JR., 2010: 19-20). Toda ordem elencada por Comte se baseava na premissa do mais simples e abstrato para o mais concreto e complexo.

Já na parte especial, o positivismo deve ser considerado sob quatro aspectos: o psicológico (Comte separa a psicologia da biologia, designando-a como moral teórica); o ontológico (por repudiar as causas eficientes e finais, que produzem o seu efeito específico); o sociológico; e o religioso (a divisão da sociedade em material, intelectual e moral, proposta por uma elite, que seriam os dirigentes).

Esse último aspecto, em particular, deve ser observado com mais atenção. A doutrina positivista não entendia as classes sociais na acepção moderna. O que existe são dirigentes e dirigidos, e isso se dá em qualquer sociedade ou grupo humano desde os mais primitivos até os mais civilizados. Seguindo essa ideia, quem dirige a sociedade são, em geral, os mais aptos. Ou seja, são os que iluminam e induzem a cultura humana: seriam eles a elite cultural e também econômica (embora Comte não tenha escrito isso), seriam os sacerdotes, os professores, os filósofos, os cientistas, entre outros (RIBEIRO JR., 2010: 22). Penso estar nesse aspecto final a força dos positivistas rondonianos, que se viam incumbidos de exercer tal chefia e levar a civilização até a barbárie. A transformação da sociedade se daria por meio da difusão e da conduta moral mostrada por essa elite teórica, que daria o exemplo.

A sociedade, contudo, é vista como um organismo vivo em que as partes, mesmo que distintas entre si, são solidárias. Portanto, a doutrina entende que todos têm uma função dentro dos organismos. É necessário considerar o aspecto no qual a sociedade enquanto organismo também é pensada nas relações de dualidade, ainda que não seja de oposição.

As funções são divididas de forma espontânea, em visão da necessidade que cada uma apresenta e também por uma obediência/subordinação, também espontânea, das partes a uma gerência central (RIBEIRO JR., 2010: 22). É na questão da obediência que surge a relação de dualidade tão cara ao positivismo; aqui ela se mostra na ideia de dirigente e dirigido. Sobre sociedade e governo, o positivismo entende que este também deve ser visto como um organismo que possui seu ritmo evolutivo e que não deve ser alterado por revolução, pois qualquer evento desse gênero se mostra incompatível com a evolução das sociedades. Todas as sociedades passam pelos mesmos três estados que o indivíduo. Partindo da ideia de que a natureza humana evolui seguindo leis históricas, embora nessas leis não aconteça qualquer transformação, Comte enxerga uma base constante e ininterrupta no desenvolvimento da humanidade. Essa feição de transformação se dá por meio da estática social (em que se trabalha a estrutura social pensando o consenso e a solidariedade) e da dinâmica social (que observa as particularidades de cada sociedade). E sob esse aspecto é importante considerar que:

Comte olha para o progresso social como condicionado pelos concomitantes biológicos dos indivíduos, de tal forma que nenhuma estrutura social é possível sem que esteja previamente determinada nos fatores biológicos, aliás irredutíveis como o são todas as categorias de fenômenos na concepção comtiana. [...] O progresso da sociedade é caracterizado assim, pela incessante especialização das funções, como todo o desenvolvimento orgânico, para maior aperfeiçoamento na evolução dos órgãos particulares (RIBEIRO JR., 2010: 23-24).

Tal progresso da sociedade se desenrola pela especialização das funções exercidas por cada um. Em resumo, Comte era a favor do planejamento social. Seu conceito de cultura entendia que todos teriam um lugar e uma função dentro da sociedade, isso também deve ser pensado sob a égide da complexidade e solidariedade entre as diversas partes do organismo social.

1.2 - Outro fator: evolucionismo social

Para entender o papel desempenhado pelo positivismo no Brasil e, mais particularmente, em relação às políticas indígenas, parece recomendável contextualizá-lo. O positivismo domina boa parte do século XIX e, também, traz para o pensamento político-social a ascendência da biologia. O Estado e a sociedade são comparados, por equivalência, em suas estruturas e funções, a organismos vivos (RIBEIRO JR.,

2010:42). Herbert Spencer (1820-1903) acredita que só se pode conhecer qualquer fenômeno por meio da experiência e, tanto quanto Comte, rejeita o supersensível. Em muitos aspectos, as ideias de Spencer e Comte se assemelham, no entanto, a evolução para Spencer era fundamentada em três proposições fundamentais: instabilidade do homogêneo, multiplicação dos efeitos e segregação pelo movimento. De tais premissas postuladas surgem mais quatro: “persistência das relações entre as forças, ou uniformidade da lei; transformação e equivalência das forças; movimento pelo caminho de menor resistência ou de maior atração; e ritmo alternante do movimento” (RIBEIRO JR., 2010: 44). Segundo Spencer, as forças não se dissipam, mas se transformam; e por isso o organismo social tende a um progresso do simples para o complexo, como o conceito de evolução de Comte, e da independência entre as partes para a dependência mútua. Outra similaridade entre Comte e Spencer é a ideia de desenvolvimento dos diversos organismos sociais ao longo do tempo, desde os povos mais antigos até chegar às grandes nações contemporâneas. Ambos observam que uma “existência social” se dá de forma totalmente distinta a partir do momento em que ocorre a especialização de funções. As primeiras sociedades eram homogêneas, confusas, indefinidas e sem coerência ou organização hierárquica. Com a evolução social, passam para um estado cada vez mais diverso e heterogêneo, porém, mais interdependente. As comparações com matéria orgânica se seguem, e são recorrentes. Spencer entende que há um aumento de massa e um crescimento sensível durante parte da existência desses organismos vivos, e um desenvolvimento ordenado de determinada sociedade que vai surgindo e se faz presente na medida em que ocorre o aumento da estrutura daquela sociedade por meio da sedentarização, chefia, organização do trabalho etc., que causa também um aumento de indivíduos, por exemplo. Para Spencer tais especializações nos grandes organismos sociais se constituem na burocracia, que cria regulamentações e instituições, entre outras esferas de organização, que, embora pareçam distintas e sem relação entre si, criam o resultado comum a que todos aspiram: a influência do grupo sobre as ações individuais para “a harmonia da vida em sociedade” (RIBEIRO JR., 2010: 45). Ou seja, a obediência do indivíduo a regras comuns de convivência serve para que as diversas unidades singulares se organizem para o bem comum. A interdependência entre as partes se mostra também com comparações entre sociedade e a biologia de um organismo vivo (RIBEIRO JR., 2010: 46-47).

Já nas observações sobre o Estado, o evolucionismo de Spencer tem uma relação profunda com o *laissez-faire* liberal, pois privilegia o que hoje se considera como Estado mínimo.¹¹ Um Estado inflado, com aparelhos de repressão e coerção de toda a sorte, não permitiria o livre desenvolvimento da sociedade. No entanto, o Estado também é visto como um organismo e, como tal, também progride, mesmo que não tenha em si vontade própria. A evolução do Estado, para Spencer, se dá de forma um pouco diferente do que é elaborado para a sociedade: do Estado militarista e tirânico evoluindo por meio da indústria humana, que é civil e liberal, para um Estado no qual a lei é preponderante sobre a arbitrariedade dos governantes (RIBEIRO JR., 2010: 47). Para Spencer, a sociedade é mais evoluída na proporção em que seus cidadãos obedecem naturalmente à lei da igualdade e quanto menor for a coerção estatal sobre os mesmos. Spencer, da mesma forma que Comte, pensa o altruísmo como uma lei inerente ao indivíduo.

É necessário compreender que o positivismo e o evolucionismo social convergem em determinados pontos. Ainda que Comte considere o governo como algo imprescindível, pois é dele que emanam as divisões e especializações de funções; e Spencer entenda que o governo é um mal necessário em determinados momentos e que sua atuação deve ser a mais restrita e rápida possível, para que assim possa deixar espaço para que o indivíduo exerça sua plena liberdade. Para colocar em perspectiva os dois ideários, no positivismo o governo se impõe sobre os indivíduos enquanto um corpo que faz uso de suas funções, e no evolucionismo social o governo não é um ente em si, dado que só existe enquanto se encerra naqueles que o integram. Tanto para o positivismo quanto para o evolucionismo social, o homem inevitavelmente vai chegar à civilização (europeia, pensada naquele momento como a maior e melhor de todas as civilizações possíveis).

O que ocorre no século XIX e início do XX é que se quer acelerar esse processo. No Brasil, por exemplo, a corrente positivista se instala numa crescente classe média urbana formada por professores e profissionais liberais, e ainda que tenha criado suas bases nas academias de direito, o Exército, em particular, era um grande repositório de

¹¹ Ideia neoliberal na qual o Estado não se impõe sobre a economia nem sobre a vida da população, visando prosperidade e progresso. O Estado teria apenas pequena atuação em algumas funções essenciais à sociedade, como a polícia.

positivistas, em especial as academias militares, formadoras de bacharéis de ciências e engenheiros.

1.3 – Positivismo à brasileira

É importante observar que há uma diferença na maneira como o positivismo foi visto na Europa e nas Américas. Enquanto no Velho Mundo a filosofia positivista ganha espaço entre a burguesia, por dar-lhe confiança no progresso quase orgânico da humanidade, no Novo Mundo, ganha um forte caráter político.

Havia duas correntes de liberalismo no Brasil, de um lado, a doutrina clássica do individualismo e “os liberais românticos da escola do direito natural, empenhados em deduzir o Estado e o direito de certa maneira imutável do homem; e, de outro, os cientificistas, inspirados nas conquistas das ciências positivas” (RIBEIRO JR., 2010: 56). Contudo, há que se pensar que, além dessas duas correntes, tem-se a oligarquia rural, cafeeira, que domina o Estado brasileiro. Considerado uma herança portuguesa, o estatismo é reforçado no Império e continua presente na República Velha. O Estado era o grande agente econômico e social do país; considerado por José Murilo de Carvalho (1990: 29) como o porto seguro e de salvação da vida pública e privada.

A conjuntura política é também uma das distinções entre a compreensão do ideário de Comte na Europa e no Brasil. É importante perceber que o território humano em que as ideias se propagam faz com que a população adeque tais ideias à sua realidade. Nessa época, a alternância de poder no país se dava entre dois partidos – o Conservador e o Liberal – que não possuíam qualquer valor ideológico, “caracterizando-se pela ausência de fixações doutrinárias” (RIBEIRO JR., 2010: 59). A diferença entre os dois era que o primeiro “defendia a ordem constitucional vigente”, o segundo, “a abolição do poder pessoal e a descentralização” (idem). A dualidade de poder aliada à mentalidade conservadora da elite política conseguia transformar qualquer problema de ordem política em ordem administrativa, o que garantia a exclusividade das decisões.

Vivia-se o auge do Romantismo, a revolta do sentimento contra a razão, com a aclamação do indivíduo, da liberdade e, também, da melancolia. A comunidade orgânica local e nacional é exaltada. No Brasil, isso se traduz no Indianismo romântico, um símbolo poderoso.

O ecletismo do filósofo francês Vitor Cousin (1792-1867) é um fator essencial nessa equação. Ao combinar e reduzir a quatro todos os sistemas filosóficos (sensualismo, idealismo, ceticismo e misticismo), seria utilizado pelo conservadorismo como ponto de equilíbrio natural para a estabilização do Império. Nesse contexto, o governo consegue manter a unidade nacional, junto ao romantismo político,¹² mas o Brasil se moderniza por meio de atividades financeiras. E a crise financeira mundial iniciada em 1857, com sérias repercussões no Brasil, foi um dos estopins para a mudança de “espírito”. O Romantismo não se concatenava com a realidade de uma crise econômica. Já o cientificismo surge como um rompimento com as velhas instituições que não correspondiam às aspirações da época.

O positivismo irrompe no Brasil como uma força de embate contra o ecletismo de Cousin (MURARI, 2007). E, às vésperas da proclamação da República, as grandes forças teóricas que se mostravam eram o jacobinismo, o liberalismo constitucionalista à americana e o positivismo. Ainda que autores, como Renato Ortiz (2010), trabalhem com as ideias de imitação do pensamento europeu e americano, deve-se pensar o contexto social e econômico e como essas ideias foram “tropicalizadas”. E se torna necessário, então, entender o que se apresenta na citação a seguir:

Por volta de 1870, frente ao desafio de um sistema político-institucional que já não atendia aos interesses das camadas privilegiadas, os intelectuais, acompanhando o movimento do espírito humano, se voltam, novamente, para a Europa em busca de novas teorias e hipóteses que, sintetizando a nossa realidade concreta, explicassem-na através de um processo de transformações (RIBEIRO JR., 2010: 62).

O Brasil deglutia, de fato, o desenvolvimento da ciência vinda da Europa, o que começou a ter reflexos na vida intelectual local. Ocorrem as transformações das diversas tendências filosóficas, ainda que os vínculos que mais sobressaíssem para se adequar às lutas pelo poder frente à oligarquia rural fossem o positivismo, que visava substituir o pensamento abstrato pela razão, e o evolucionismo social, que tinha no progresso contínuo e na evolução social a base do individualismo. No âmbito da questão simbólica, procura-se romper com o Indianismo romântico, numa tentativa de reeuropeização. Ainda que atrelados à oligarquia do café, tanto positivismo quanto

¹² Elaborado pelo escritor francês Benjamin Constant (1767-1830), neste sistema, a vontade popular se sobrepõe à vontade individual e o governo é tido, também, como um poder moderador entre indivíduos.

evolucionismo se mantêm restritos aos círculos letrados, pertencentes à elite econômica (o que se mostra como um ponto a favor, nesse contexto particular, pois é a classe dirigente idealizada por Comte).

O positivismo é “tropicalizado” por uma mentalidade científica generalizadora que não atenta para as questões específicas do país e as inúmeras diferenças entre cada região. O que se percebe é que o individualismo visto no Romantismo é modificado na chave da percepção dessa mescla comtista e spenceriana. E, sendo assim, as questões sociais se tornam uma ideologia política adequada às lutas pelo poder da oligarquia rural. A ideia de “europeização” também faz parte das aspirações da elite, tanto econômica como social, e as mudanças mais perceptíveis foram nos valores sociais, nas normas e nas instituições, que se ajustam aos interesses dessa elite.

O positivismo já chega ao Brasil, de fato, cindido em duas vertentes: a de Pierre Laffitte,¹³ com sua ortodoxia dogmática da religião da humanidade, que teria um papel aglutinador na evolução social e humana; e a de Paul-Émile Littré,¹⁴ que não se coaduna com qualquer questão espiritual, mesma a da religião da humanidade (RIBEIRO JR., 2010: 66).

Surgiram muitos adeptos do positivismo no Brasil, pessoas importantes e influentes em diversas regiões e cidades, como a Escola do Recife¹⁵ (MURARI, 2007), que reúne autores bastante significativos: Tobias Barreto, Silvio Romero, Clóvis Beviláqua, Artur Orlando, Graça Aranha, Araripe Jr., entre outros. Porém, foi no Rio de Janeiro que o ideário ganhou força e onde Miguel Lemos,¹⁶ Raimundo Teixeira Mendes¹⁷ e Benjamin Constant Botelho de Magalhães¹⁸ formaram a tríade que ajudou a propagar o positivismo pelo país e fundaram o Apostolado Positivista do Brasil. O Apostolado, que se preocupava também com os aspectos religiosos do pensamento de Comte, não funcionava apenas para a pregação do ideário no nível intelectual, a divulgação era acompanhada por quatro periódicos: *A Razão*, *O Debate*, *A Crença* e *A Crônica do Império* (RIBEIRO JR., 2010: 69). É por meio da pregação do ideário e dos exemplos

¹³ Filósofo francês (1823-1903), o mais próximo de Augusto Comte.

¹⁴ Filósofo e lexicógrafo francês (1801-1881), democrata e discípulo de Comte.

¹⁵ O termo ‘escola’ mostra apenas uma uniformidade aparente, segundo a própria autora.

¹⁶ Filósofo brasileiro (1854-1917), um dos fundadores do Apostolado Positivista do Brasil (no Rio de Janeiro). Conheceu Littré e Lafitte quando de uma viagem de estudos a Paris.

¹⁷ Filósofo e matemático brasileiro (1855-1927), um dos fundadores do Apostolado Positivista do Brasil (no Rio de Janeiro).

¹⁸ Engenheiro, matemático e professor (1836-1891), fundador e mentor do Apostolado Positivista do Brasil (no Rio de Janeiro).

morais que a classe dirigente, imaginada por Comte, poderá tomar o lugar que seria deixado pela Igreja católica. Norteados pela reestruturação da ordem social, a doutrina moral foi sistematicamente organizada e propagandeada pelo que foi chamado de positivismo integral, que era tanto método filosófico quanto religião da humanidade. Essa reestruturação seria realizada “mais por meios morais do que legais, um despotismo da sociedade sobre o indivíduo, apoiando-se no papel unificador da religião positivista” (RIBEIRO JR., 2010:68). Interessante como Lemos e Mendes não se envolveram nos movimentos republicanos, pois acreditavam que as leis científicas trariam o progresso de modo inexorável. Principalmente para esses dois, as leis da igualdade de Spencer e o ideário de Comte eram tão naturais quando a lei da gravidade de Newton. As sociedades e os indivíduos eram geridos por tais leis, e, por isso, a evolução e o desenvolvimento de um estado para o outro se daria naturalmente. Considerado por alguns autores como uma das bases para a fundação da República, Benjamin Constant lecionava matemática e ciências físicas na Escola Normal e na Escola Militar da Praia Vermelha, onde foi professor de Rondon e Euclides da Cunha, entre outros republicanos. Ali influenciava a juventude, apresentando-lhes as bases do positivismo e fazendo com que os militares se baseassem nas ciências naturais, e não em preceitos jurídicos, para ir contra o Império. Isso demonstra que foi o positivismo que auxiliou a descobrir “os instrumentos adequados para formular as exigências de um novo tipo de autoritarismo em defesa dos seus interesses corporativos” (RIBEIRO JR., 2010: 67). Também se deve ao positivismo a separação entre Igreja e Estado (estado laico), a liberdade de culto e o estímulo aos estudos científicos nas escolas.

Os positivistas condenavam a monarquia em nome do progresso. Dentro da lei dos três estados, esta representava o segundo estágio (teológico-militar, ou metafísico). A República seria o estágio positivo, o último na evolução positivista. Segundo as premissas de Comte, a República deveria ser transitória e temporal. Porém, os positivistas ortodoxos do Apostolado se interessavam por um viés ditatorial, a fim de instaurar a reestruturação social sem maiores perturbações. Isso demonstra a forma como o conservadorismo comteano galopava entre as vertentes positivistas no Brasil, devido ao fato das longas raízes luso-brasileiras do despotismo ilustrado, desde os tempos de Pombal (CARVALHO, 1990: 21). A ditadura republicana visualiza uma classe dirigente e um executivo forte, para guiar a nação. Já a separação entre Igreja e Estado era uma aspiração da classe média emergente (professores, estudantes,

militares). Assim, os idealizadores do movimento republicano angariavam apoio de um lado e de outro da sociedade, pois também participavam da ideia de uma ordem social dentro de uma sociedade moderna e progressista. Desse modo, a incorporação do proletariado, e da população em geral, que posteriormente seria idealizada por Rondon com relação aos índios, era uma política social a ser efetivada pelo Estado e ganhava apelo junto aos funcionários públicos, parte importante da elite intelectual da época (CARVALHO, 1990: 27).

Depois de proclamada a República, os positivistas ainda se mostram ativos e influentes (como ficariam até 1930). Contudo, se não houve participação popular, o que aconteceu para que esse “novo regime” conseguisse sobreviver? A pergunta melhor é quais forças o mantiveram enquanto regime político? A ideologia é a força da razão para justificar qualquer regime e organização do poder. O Estado pressupõe um modelo de gestão, como se diz atualmente, dividido em três vertentes: liberalismo à americana; jacobinismo à francesa; e o positivismo. Ainda que o liberalismo tenha sido vitorioso, a influência do positivismo é importante por serem razoavelmente parecidos e pela força que ele tinha junto à elite intelectual brasileira, responsável por elaborar e executar a política indigenista (CARVALHO, 1990).

1.4 - Retórica e simbologia à republicana

Qual a ideologia presente nos discursos sobre os índios? Pela época dos movimentos republicanos, a partir da década de 1870, nota-se que as ideologias, apresentadas em discursos que tratavam de temas utópicos ou restritos aos círculos de letras, eram próprias das elites, ainda que essas quisessem o envolvimento popular (CARVALHO, 1990: 10). Daí a importância do ponto central trabalhado por José Murilo de Carvalho em seu livro *Formação das almas* (1990): como foi feita a explicação das ideologias por meios discursivos? E o foco está nas imagens usadas, pois um discurso escrito não seria entendido pela população analfabeta ou com baixo nível de escolaridade. De acordo com o autor, os sinais republicanos deveriam ser “universais”: a Marselhesa, a República com o barrete frígio, para citar os mais conhecidos. As ideologias lutavam entre si para que a República fosse a fonte de um imaginário que deveria se tornar popular e unir todas as camadas da sociedade em torno de um mesmo intuito. Essa questão é toda simbólica, visto que o imaginário social com o qual se exteriorizam ideologias e utopias, de acordo com Carvalho, também é composto de símbolos,

alegorias, rituais, mitos, e é por meio deles que se atrelam as mentes e os corações dos cidadãos (CARVALHO, 1990: 10). É muito possível pensar em duas analogias também no exposto por Marilena Chauí (2002), quanto trata da nação como semióforo,¹⁹ ou seja, o país é compreendido como um símbolo do qual saem outros símbolos que, no fim, são lembrados por todos e remetem ao primeiro e original, e na ideia de comunidade imaginada de Benedict Anderson (2008), mais especificamente no conceito de mapa-como-logo, em que a informação deve ser compreendida de imediato, pois o intuito de um logotipo é não deixar dúvidas sobre o que quer transmitir. É a fácil leitura que faz com que mais gente seja atingida e que tais elementos poderosos estejam presentes em aspirações e medos coletivos.

Para Carvalho (1990), a manipulação do imaginário é importante em momento de transição política. Encontra-se aqui a força de uma memória, pois afeta as identidades coletivas modificando visões de mundo e modelando condutas. Sobre o uso político de símbolos, o autor comenta a passagem do grande orador da Revolução Francesa, Honoré Gabriel Riqueti, conde de Mirabeau: “não basta mostrar a verdade, é necessário fazer com que o povo a ame, é necessário apoderar-se da imaginação do povo” (CARVALHO, 1990: 11). Utilizando a Revolução Francesa como modelo, os positivistas queriam fazer um paralelo entre símbolos franceses de 1788 e símbolos brasileiros. Durante a Revolução Francesa, o estilo artístico neoclássico não representa apenas a forma em si, mas representa um conjunto de valores sociais da época. Seguindo a mesma premissa, o cientificismo se mostra como o conjunto de valores desejado para transformar a sociedade brasileira. Assim como o artista faz uso de sua técnica para difundir valores, o cientista deve usar sua ciência para o mesmo fim.

O estudo sobre os símbolos que foram utilizados para a sedimentação da República mostra também uma ideia de sociedade sonhada. Carvalho entende que poderia haver uma concorrência entre símbolos: o mesmo símbolo pode ser usado de duas formas diferentes. Algo idêntico será visto mais à frente, na apresentação de projetos para a causa indígena realizada por Rondon e Herman Von Ihering. Penso que Carvalho se expressa muito bem quando escreve: “Um símbolo estabelece uma relação de significado entre dois objetos, duas ideias, ou entre objetos e ideias ou entre duas imagens” (CARVALHO, 1990: 13). O autor estuda o mito fundador como fenômeno

¹⁹ Conceito apresentado por Pomian (1984) que será tratado no capítulo 2 desta tese.

universal para povos, etnias, cidades e regimes políticos. Este símbolo é uma versão de fatos reais e/ou imaginários, no sentido de dar legitimidade à situação vigente. E do mito fundador vai-se para o herói, pois todo novo regime quer criar um panteão cívico para dele fazer surgir um arquétipo que transmite valores. O herói, por conseguinte, diz mais sobre a sociedade que o criou do que sobre si mesmo.

Os positivistas foram os que melhor entenderam a força e o uso político do símbolo. Por serem seguidores do filósofo francês, a propaganda era, sim, cópia da francesa, e sob tal aspecto é preciso pensar como antigos costumes como cumprimentos e saudações foram substituídos por algo bem ao gosto daqueles que rejeitam qualquer metafísica: ao invés do “Deus guarde vossa excelência”, aparece “Saúde e fraternidade”, saudação recorrente em todo material rondoniano (CARVALHO, 1990: 13).

Os positivistas tinham uma concepção de estratégia política para promover transformações sociais no Brasil (CARVALHO, 1990: 13). No entanto, se depararam com o problema de não encontrar um personagem histórico que servisse de mito fundador para a República. Ele deveria ser, como qualquer herói, um ponto forte de convergência desse imaginário, um elemento basilar da identidade coletiva. Muitos aparecem espontaneamente de conflitos pregressos ou mesmo daqueles que ocorrem durante a tomada do poder, mas outros são forçados dentro do imaginário popular para reforçar o panteão cívico e dar autoridade ao regime que se instala. Essa criação, no entanto, não surge de um “vazio social”, mas deve refletir “algum tipo de personalidade ou de comportamento que corresponda a um modelo coletivamente valorizado” (CARVALHO, 1990: 55). Ainda que esse Lugar de Memória seja tão artificial como Pierre Nora (1993) pensa que é, ele é concebido para transmitir uma mensagem específica de passado. Sendo assim, nesse momento de transição, a valorização ou reconhecimento desse Lugar de Memória depende tanto do envolvimento que a sociedade tem com tal personagem quanto da energia empregada pelos elaboradores de tal herói em sua memória. O esforço com respeito a essa lembrança é para externar o significativo exatamente como deve ser compreendido. Carvalho estuda a discussão para saber quem seria o herói de que o novo regime necessitava. Deodoro da Fonseca seria o mais provável, por ter liderado as tropas que entraram no paço, mas tinha contra ele a figura de idoso, parecendo com o monarca caído e seu republicanismo incerto. Além de dar força demasiada ao Exército, por identificação. Benjamim Constant, ainda que por demais republicano, não era líder popular, as massas não o reconheceriam. No Exército,

só alcançava seus próprios alunos. Já Floriano Peixoto não agradava muito a ninguém, nem a monarquistas, por parecer republicano, nem a republicanos, por parecer monarquista. Ganhou alguma dimensão com a repressão de revoltas (como a da Armada, no Rio de Janeiro, e a Federalista, que se espalhou por Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná) [CARVALHO, 1990: 57].

Carvalho alerta que o próprio evento, a Proclamação da República, não teve a magnitude histórica que é colocada em quadros ou em prosa e verso, além de ter tido pouca participação popular. Isso dificultou bastante a criação de qualquer tipo de imaginário que fosse de uso para um mito sobre aquele momento. Se as figuras que participaram do evento e outras, pregressas ao mesmo, não cabiam no papel que estava em aberto, Tiradentes surge como “salvador da pátria”.

Joaquim José da Silva Xavier (1746-1792) era conhecido pelos republicanos principalmente em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Durante o século XIX, no longo reinado de Pedro II, houve tentativas de resgatar a memória do “mártir”, mas mesmo na República houve problemas para fixá-lo dentro de um culto a herói nacional. Se ele era líder ou seguidor, se rico ou pobre, não se encaixa no contexto desse trabalho de criar um mito:

A preocupação com a construção do mito afeta e condiciona o debate histórico. Mas ela transcende tal debate, desenvolve-se dentro de um campo de raciocínio que extravasa os limites do cânone da historiografia, pelo menos da historiografia praticada nesse caso. O domínio do mito é o imaginário que se manifesta na tradição escrita e oral, na produção artística, nos rituais. A formação do mito pode dar-se contra a evidência documental, o imaginário pode interpretar evidências segundo mecanismos simbólicos que lhe são próprios e que não se enquadram necessariamente na retórica da narrativa histórica (CARVALHO, 1990: 58).

Ele deve ser cantado, devem-se ouvir histórias enaltecidas sobre ele; e, com isso, tem-se o círculo de ouvintes e narradores que faz surgir, com o tempo e a repetição, uma moral, um *ethos*.

No caso, a imagem de Tiradentes é assimilada e modelada de acordo com a ideologia corrente, e ele se torna o rosto da República, um “*totem cívico*” (CARVALHO, 1990: 68). Conforme Carvalho aponta, a imagem mitificada de Tiradentes teve diversos pontos a seu favor: a Inconfidência ter sido debelada antes de ser colocada em

andamento tornou-se algo bom, pois não houve derramamento de sangue nem a criação de inimigos. Por outro lado, em Minas Gerais, a lembrança da violenta pena imposta aos inconfidentes auxiliou a manter viva a lembrança, pois é preciso que o povo lembre e que isso seja parte das histórias contadas e das rodas de narração. É dessa forma que se faz um mito, que não necessariamente precisa ter passado por tudo que se narra nem ter sido tão heroico assim. No Rio de Janeiro, a Inconfidência Mineira era propagada por meio da literatura romântica, que a trabalhava como motivo recorrente da busca pela liberdade. A figura de Tiradentes aparece em *Gonzaga ou a conjuração de Tiradentes* (1848), romance de Antônio Ferreira de Souza. Em 1866, foi encenada em São Paulo, Salvador e Rio de Janeiro a peça *Gonzaga ou a Revolução de Minas*, de Castro Alves. Outros grandes momentos da montagem do herói Tiradentes se encontram no artigo “A força do Cristo da Multidão”, publicado em 21 de abril de 1882 em jornal comemorativo do Clube Tiradentes. O artigo faz inúmeras comparações entre os dois mártires: “a força é equiparada à cruz, o Rio de Janeiro a Jerusalém” etc. (CARVALHO, 1990: 62). Já o livro *Histórias da Conjuração Mineira* (1873) de Joaquim Norberto de Souza Silva, se mostra importante por revelar os *Autos da Devassa*, justamente o processo contra os inconfidentes. Pela exposição dos documentos, o livro foi utilizado tanto para enaltecer quanto para criticar a Conjuração (CARVALHO, 1990: 62).²⁰ Novamente, é preciso pensar nas forças que trabalhavam para a concorrência desse símbolo: o mesmo símbolo pode ser usado de duas formas diferentes. E, nesse contexto, há o fato de haver outra grande luta simbólica entre as figuras de Tiradentes e Pedro I. Creio ser oportuno apresentar a finalização do pensamento da criação desse herói por motivos bem mais simples:

Um dos fatores que podem ter levado à vitória de Tiradentes é, sem dúvida, geográfico. Tiradentes era o herói de uma área que, a partir da metade do século XIX, já poderia ser considerada o centro político do país – Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, as três capitânicas que ele buscou, num primeiro momento, tornar independentes (CARVALHO, 1990: 62).

1.5 - A luta pelos índios

²⁰ Joaquim Norberto de Souza Silva (1820-1891) foi um dos poucos intelectuais do século XIX a se preocupar com a história indígena do Brasil, reunindo e reproduzindo documentos históricos em sua *Memória histórica e documentada das aldeias dos índios da Província do Rio de Janeiro*, publicada pela revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (IHGB), em 1854.

José Bonifácio de Andrada e Silva foi usado como símbolo da mesma forma que Tiradentes, mas aquele tinha em suas ideias algo que poderia ser comparado ao inevitável progresso do ser humano que constava da retórica positivista e rondoniana. Isso será cotejado a seguir no embate textual entre Herman Von Ihering, Luiz Bueno Horta Barbosa e outros auxiliares de Rondon.

José Bonifácio se torna um dos símbolos utilizados pelos positivistas, devido ao ideário de liberdade (por ser o Patriarca da Independência) e também pela forma com que tratou os temas indígenas e da escravidão no Brasil. É dele a premissa de que os índios são os primeiros habitantes do Brasil. E, como foi visto anteriormente, o símbolo não se faz sem um reconhecimento da população. Ele precisa estar presente nas rodas de conversa e nos corações e mentes da sociedade. Por isso é possível notar que os positivistas rondonianos se esforçam em louvar José Bonifácio e, ao mesmo tempo, Rondon, a fim de mantê-los sempre presentes no cotidiano dos brasileiros urbanos. As referências ao Patriarca da Independência é constante no período da implantação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), há sempre uma autoadulação que auxilia a permanecer em evidência: “Os positivistas reiteram na penumbra, em que a História deixaria oculto, o belo pensamento do estadista para quem *os silvícolas eram os mais legítimos donos do território pátrio*” (MAGALHÃES, 1942: 303, destaque no original). O ideário de José Bonifácio se apoiava na ideia de que o meio social que circundava os índios não era correto para sua civilização, ou seja, para sua integração à sociedade brasileira (ERTHAL, 1992). A perspectiva de Bonifácio era a de que se deviam apresentar as vantagens da civilização ocidental aos índios e estes, inevitavelmente, a adotariam. Sob um ponto de vista, esse postulado se coaduna com o ideário positivista ao introduzir a noção de que a transformação dos índios, de primitivos em civilizados, se daria por meio da difusão e do exemplo de conduta moral dada por uma elite que coordenaria tal transformação.

Em *Apontamentos para a civilização dos índios bravios* (1823), José Bonifácio já salienta que a matéria é de grande dificuldade de execução, ainda assim apresenta um “plano de civilização” baseado nas questões que deram certo e nas que não deram. A solução desse “problema” se dá em uma administração compartilhada entre o Estado e a Igreja católica. José Bonifácio conclama a união entre os povos e afirma que sozinhos os índios não conseguiriam alcançar a civilização. O Patriarca da Independência elenca algumas célebres uniões entre portugueses e índios, como a tomada do forte de

Villegaignon, o cacique tupiniquim Tibiriçá e Felipe Camarão na luta contra os holandeses em Pernambuco. Apresenta também a imagem de que os índios são inteligentes e articulados e separa os grandes troncos como os Tupiniquim, Potiguar, Carijó da Lagoa dos Patos, que já se abrigavam do frio com casas bem feitas (SILVA, 1823: 17). Já no início de seu texto, o autor nota que não é difícil transformar as pessoas, e em particular os índios, contudo percebe que há alguns entraves que já nascem com os índios: são dados a contínuas guerras por não possuir civilização nem o freio moral da religião (SILVA, 1823: 17). O que ele ressalta é a dificuldade da conversão religiosa. E pelo fato de tentar convertê-los a força, os tratamos cada vez pior, com isso, rechaçam qualquer aproximação, como qualquer outro o faria. Porém o Patriarca da Independência também nota que as dificuldade no contato e na interação também partem dos “não índios” que ocupam suas terras sem qualquer bônus para os primeiros habitantes delas, dando-lhes pouca comida, transmitindo doenças e sem lhes apresentar quaisquer tipos de virtudes. Os índios não se aproximam por medo. É aqui o tom central do texto: o brasileiro e o português não se aproximaram do índio com a devida cautela nem com o devido respeito. Por esse motivo, não é dado o exemplo para que o índio se aproxime sem medo. José Bonifácio apresenta uma administração de índios em que mistura a administração estatal com a eclesiástica, no entanto, a catequese é puramente religiosa. Conforme aponta repetidas vezes, as Missões do Paraguai e no Brasil foram os melhores exemplos de “civilizar” os índios pela forma como foram executadas, com candura, abnegação e, em especial, na língua dos índios.

Depois de uma longa introdução, o “plano de civilização para os índios” é apresentado em seus 47 pontos específicos. Tal sistema deveria ser feito por religiosos, mas com a anuência e a presença forte do Estado e do Tesouro Público na administração e na segurança entre os índios e na relação deles com os não índios. É preciso compreender que este sistema também mostra um motivo clássico no trato com índio: a transformação dele em outra coisa. A ideia de que este indivíduo deveria deixar de ser o que era para se tornar cristão e, posteriormente, súdito do Império. A tutela permaneceria até o momento em que fosse completamente civilizado e, conseqüentemente, integrado à sociedade.

Sobre a administração, José Bonifácio evidencia a necessidade de reunir os índios em grandes aldeias centrais de onde seriam distribuídos tanto gêneros alimentícios como a catequese (escolas) e as artes (os ofícios) para as aldeias menores. Essa mesma ideia

também auxilia na defesa da região, facilita o transporte e as linhas de abastecimento. Sobre índios que chegam pela primeira vez a tais aldeias, já deveriam ser recebidos com as plantações prontas – o mesmo aconteceria com as estações telegráficas no futuro. Tais recém-chegados, se “bravios”, não deveriam ser levados pelo meio das povoações de não índios para evitar roubos ou qualquer tipo de violência. Isso mostra também como se dá a tutela dos índios, pois seriam protegidos dos outros ao evitar que tomassem atitudes que viriam a causar qualquer tipo de transtorno. O respeito dos não índios para com o índio ainda não era considerado – a evolução era de uma ponta para a outra, em sentido único, e não como um conceito de moral para todos.

Mesmo que a parte eclesiástica fosse eminentemente a catequese, as aldeias seriam chefiadas por párocos ou missionários reportando-se ao “Maioral”²¹ de sua região. A parte civil da administração se colocava na segurança e em qualquer punição aos não índios. Toda e qualquer relação entre índios e não índios deveria ser mediada pelos missionários afim de que não houvesse ruído na comunicação e/ou prejuízo para os índios que comerciassem com os não índios. Até mesmo se os índios tiverem que pegar em armas, este serviço militar seria remunerado e teria um tempo fixo que se daria em turnos. Todos deveriam ser renumerados para, dessa forma, inteirar-se do modo de vida da sociedade circundante e, mais uma vez, para evitar o prejuízo aos próprios índios. O texto mostra que esses grupos de aldeias seriam sociedades autônomas por um determinado período de tempo, pois a catequese e a administração civil fariam com que os índios aprendessem novos códigos de conduta por meio do exemplo e também da punição e da recompensa. O missionário de cada aldeia deveria ter uma lista com todos os índios, organizados por família, idade, ofício, quais terras são cultivadas e o que há nelas. Tal censo deveria ser minucioso para saber a exata proporção de crescimento populacional, por meio da taxa de natalidade ou da chegada de novas pessoas. E todas essas informações seriam passadas para a administração civil: “tribunal provincial [...] Governo de todas as Missões e aldeias de índios da Província” (SILVA, 1823: 35). Essa administração compartilhada teria uma burocracia própria, o Tribunal Conservador dos Índios (SILVA, 1823: 35), em que deveriam ser inseridos os índios “bravios”. Este tribunal também acolheria as representações dos missionários e maioriais das aldeias, além de ser o responsável por proteger os índios contra “vexações das justiças territoriais e capitães-mores” (SILVA, 1823: 35).

²¹ Prelado de casa religiosa, abade, bispo, arcebispo etc.

Em resumo, o plano se configura como o que Rondon apresentou, a aproximação lenta e gradual, com o oferecimento de presentes. Tradutores para um primeiro contato, abertura de comércio entre a sociedade circundante e as aldeias (SILVA, 1823: 23). Ainda que seja com perda para os não índios. No texto do *Apontamentos...*, os costumes seriam modificados de pouco em pouco, e os missionários não deveriam forçar hábitos ou morais novas. Os rituais originais seriam substituídos por músicas de “boas vozes e jogos ginásticos” (SILVA, 1823: 28) que deveriam divertir e instruir ao mesmo tempo. E o que é mostrado e o que é guardado também se apresentam nesse pequeno “sistema de civilização”, visto que Rondon e seus auxiliares evitaram comentar alguns tópicos, mantendo-se em algumas questões específicas da brandura e ternura para com o próximo e dando pouca ênfase a temas mais difusos. O “plano de civilização” procura ainda utilizar todos os tipos de conhecimentos indígenas quando pretende aperfeiçoar os processos químicos do país por meio do estudo dos alimentos e das bebidas (chicha, cauim), ainda que as mesmas bebidas não pudessem mais ser usadas em rituais. O processo todo era de tirar os índios do estado em que se encontravam também por meio de tirar deles seus rituais.

Rondon efetuou uma modificação no ideário de José Bonifácio. Ele entendeu que mesmo se a catequese oficial não pudesse ser sistemática seria preciso instituir um serviço de proteção. Seria ali que o Estado se faria presente por meio da “salvaguarda dos legítimos interesses de toda a população, e, de um modo especial, mais minucioso do que o adotado para a parte ocidentalizada do nosso país” (VIVEIROS, 1958: 340). José Bonifácio queria a tutela e a catequese, a modificação de um pelo outro por meio da uma civilização e de uma moral, com mudança progressiva de hábitos e costumes, enquanto, para Rondon, essa modificação deveria respeitar os hábitos e costumes. Sendo assim, a modificação se apresenta apenas com a tutela.

Indo mais precisamente para o embate sobre a questão indígena no início do século XX, preciso frisar que, mesmo que Ihering tenha escrito seu texto “A antropologia do estado de São Paulo”, publicado na *Revista do Museu Paulista*, volume VII, em 1908, utilizei outro texto desse autor, “A questão dos índios no Brasil”, publicado no volume VIII no mesmo periódico, em 1911, pois leva também em conta os protestos que o primeiro texto sofreu. Contextualizando melhor, Ihering entende a que a *Revista* era o meio adequado para o contato entre pares, para o debate e a difusão de ideias e propostas que

defendia, em particular com relação entre as espécies e os territórios que habitavam.²² Nesse momento, a discussão sobre a identidade brasileira girava em torno de teorias de raça e evolucionista, entre outras. Sob tal aspecto, a etnografia, ainda ligada fortemente à biologia, é utilizada como meio de compreensão da organização social das diversas etnias indígenas, mas também como forma para a elaboração de políticas para a adaptação desses grupos à sociedade envolvente (BITTENCOURT, 2012; ORTIZ, 2010).

Em seu texto de 1911, Ihering tenta de diversas formas reverter o impacto negativo que a frase do texto de 1908 teve:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados, e como os Caingangos selvagens são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, parece que não há outro meio, de que se possa lançar mão, senão o seu extermínio (IHERING, 1908: 215).

Entre 1908 e 1909, quatro protestos repercutiram sobre a infeliz ideia de Ihering. Tais protestos eram públicos, como deveriam ser, e saíram em jornais do Rio de Janeiro e de São Paulo. O primeiro, que trouxe a reboque os outros, é da Congregação do Museu Nacional, redigido por Sérgio de Carvalho.²³ Em um texto curto intitulado “O sr. Ihering e os indígenas”, apresenta suas considerações sobre a frase publicada na *Revista do Museu Paulista*. Interessante como o índio é visto de forma quase rousseuniana, mas também mostra uma mudança no paradigma de raça e da própria antropologia: “Aqueles que acolheram com brandura, calmos e confiantes, os primeiros colonizadores, [...] que se presumiam cultos e por ventura uma raça superior [...]” (MAGALHÃES, 1942: 304-305). Segundo se mostra, a lei ampara apenas o imigrante e esquece do indígena, em geral inteligente e industrioso. Também se apresentam as ideias positivistas e, por

²² A teoria que norteia Ihering, a força do meio sobre a espécie, pode ser compreendida na passagem que explica seu uso em relação à questão indígena. “O Sr. Tenente Coronel Rondon, na terminologia positivista, denomina ocidentais os brasileiros de origem europeia. A denominação entende só com a Europa e nada significa aqui. Se não fora a confusão poderíamos designar a população branca pelo nome de imigrados. Mas cumpre distinguir os nascidos no Brasil, dos novamente aclimados.” E oporia o nome de “neobrasileiros” para o conjunto das raças imigradas e seus descendentes depois da descoberta da América. Os indígenas seriam o elemento brasileiro primitivo ou “paleobrasileiro” (IHERING, 1911: 128).

²³ Domingos Sérgio de Carvalho (?-?) era auxiliar de Rodolpho de Miranda no Ministério de Agricultura, pesquisador, professor e depois presidente da Congregação do Museu Nacional.

tabela, rondonianas, pois os índios precisam ser bem direcionados. Sobre o tema do imigrante, Ihering apoia essa ideia em seu texto, pede que se proteja o índio manso, mas que se garanta a vida do colono. E ainda sobre as relações entre território e espécie, o zoólogo alemão rebate de forma veemente o texto de Carvalho, informando que o índio do Brasil meridional não é afeito ao trabalho continuado e, ainda, coloca uma dose de culpa sobre os intelectuais de sua época, pois é a “índole generosa do povo” que se apieda, se encanta, dos índios, tratados como os “donos primitivos da terra”. Outro paralelo é dos falsos humanitários que absolvem um assassino. E como essa misericórdia impedia que se chegassem aos índios para puni-los (IHERING, 1911: 113). Com esse paralelo entre Sérgio de Carvalho e Herman Von Ihering pode-se notar que as grandes correntes de pensamento da época eram usadas também para uma forma de proteção ou para um sistema de civilização do sertão.

O outro protesto foi publicado na *Folha do Dia* e subscrito pelo sr. Gama e Rosa. Intitulado “Os indígenas brasileiros”, a carta segue no mesmo tom da carta da Congregação do Museu Nacional e pensa ser inacreditável aconselhar o extermínio dos indígenas que “ocupam ainda vários territórios em quase todos os estados” (MAGALHÃES, 1942: 306). Comenta também que uma terça parte da população brasileira apresenta exacerbados traços indígenas. A questão do simbolismo sobre o uso do índio e a modificação teórica sobre a antropologia se mostram na passagem na qual afirma que a Congregação do Museu Nacional interpretou fielmente o sentimento brasileiro quando rechaçou o texto do diretor do Museu Paulista. O conhecimento sobre a vida e a organização social dos índios seria uma ferramenta para a civilização dos mesmos e para sua incorporação ao Brasil. E é nesse registro que a carta discorre sobre o governo de São Paulo e a imigração japonesa. O positivismo e o evolucionismo social se mostram ainda num traço no espírito do autor quando apresenta a questão evolutiva dos “povos amarelos” (asiáticos), que em cinquenta anos se igualaram às populações europeias, e mostra que as “raças não evoluídas” necessitam do auxílio eficaz de cultura e civilização. Outro exemplo apresentado ocorre em Joinville, onde os colonos capturaram crianças índias e estas, por meio do carinho, se mostram inteligentes e, depois de dois anos de “convívio civilizado”, falam alemão, “sem diferença alguma dos demais menores de raça germânica” (MAGALHÃES, 1942: 307). A força do pensamento positivista está na ideia de que evoluíram com o bom exemplo dado. Entretanto, esse sujeito mostra que prefere a catequese religiosa dos salesianos e

enaltece os nomes de Anchieta e Nóbrega, como os pioneiros da catequese oficial bem-sucedida. O problema do trato com o índio é sempre trazido à tona com a catequese, e penso que o termo é usado por ser o mais recorrente dentro do trabalho indigenista e por falta de outro pensado especificamente para a situação. Outro tema que sempre se mostra é a tomada de território por um motivo nobre: deve-se retirar o povo da barbárie, promover a incorporação à civilização por motivos de “piedade” ou mesmo “caridade”, além da ideia sempre presente de que são explorados e têm seus territórios espoliados. E a civilização desses índios fará com que ocupem um território dentro do Brasil moderno. Parece que serão inquilinos em suas próprias terras.

Ihering rebate tais críticas mostrando que quase todos os países da América resolveram o problema aldeando os índios ou movendo guerras contra eles. Na América do Norte e na Argentina, o governo protegia os colonos por meio de linhas de fortes e punindo os atacantes (IHERING, 1911: 113). O zoólogo alemão indica que muitos seguiam sua linha de raciocínio, de revide contra índios “bravios” e proteção do colono. Comenta que, em uma apresentação sobre o tema indígena, em sessão do Instituto Histórico de São Paulo: “Pessoas, cujo juízo tenho em alto preço, declararam-me o seu pleno acorde, mas ninguém quis ter a audácia de aí afrontar a corrente predominante” (IHERING, 1911: 115). Sobre a desterritorialização, Ihering pergunta: de quem é a terra? E apresenta outras questões com relação à legislação sobre os índios e uma opção (a dele mesmo) sobre como se deveria agir sobre a terra indígena. Os índios eram considerados menores e, portanto, ficavam sob as ordens de um juiz de órfãos que não tinha a expertise de lidar com crimes contra índios mansos. O crime a que ele se refere é a venda de terras indígenas por preços irrisórios, que se dava pela imperfeição da lei. Com o intuito de evitar prejuízos, haveria “a reversão das terras ao domínio do Estado, uma vez abandonadas pelo concessionário indígena” (IHERING, 1911:129).

Já o protesto de Luiz Bueno Horta Barbosa (o próprio inspetor dos índios do Estado de São Paulo) é uma carta aberta ao Sr. Dr. Silvio de Almeida,²⁴ que havia publicado um protesto contra Ihering no jornal *O Estado de São Paulo*. Horta Barbosa consegue também fazer desse protesto um pequeno panfleto positivista e já inicia seu texto apresentando que não é por vaidade, mas por indignação contra um “cientista oficial vir na terra de José Bonifácio afirmar” que os índios de São Paulo são um entrave à

²⁴ Sílvio Tibiriçá de Almeida (1867-1924), poeta, cronista e ensaísta brasileiro, responsável pela coluna “Divagações” em *O Estado de São Paulo*, entre 1907 e 1913.

colonização e apresentar o extermínio como opção. Ele conclama aos brasileiros patriotas que se unam contra essa ideia. E aponta também que a ideia de que “NÃO SE PODE ESPERAR TRABALHO SÉRIO E CONTINUADO DE ÍNDIOS CIVILIZADOS” (MAGALHÃES, 1942: 309, destaque no original) é um grande equívoco.

Em resposta a Silvio de Almeida, Ihering nega ter mencionado o extermínio dos índios e diz ter sido mal interpretado.

Protestei imediatamente nunca ter proferido semelhante cousa, mas o admirável achado do sr. dr. Sílvio corria mundo, triunfalmente ecoando pelos jornais, numa ânsia sentimental de lances emocionantes. A simpatia pelos pobres selvícolas desabrochou no peito de muitos a velha flor do sentimentalismo, e prorrompeu em doestos contra o caráter abominável do naturalista da escola moderna (IHERING, 1911: 114).

E, em sua carta aberta, Horta Barbosa usa todas as ferramentas à sua disposição e cita Couto de Magalhães, que, na 7ª Conferência do Tricentenário de Anchieta, diz que o brasileiro indígena é, em geral, superior nas “artes mecânicas e belas” (MAGALHÃES, 1942: 309). Demonstra que o debate sobre a questão do trato com o índio é antigo, pois, segundo Gonçalves de Magalhães, em geral os índios têm bom senso de observação e de imitação e se aproximam se não forem perseguidos. Mas outro traço comum à retórica rondoniana nesse texto é que saíam daquilo que eram e se transformariam em brasileiros civilizados. Seguindo essa linha de raciocínio, se não trabalhassem na lavoura, seriam marinheiros, e trabalhariam falando o português e sujeitos às leis nacionais. Horta Barbosa também toma posição ao defender que utilizar o índio como mão de obra era melhor visto que trazer imigrantes europeus, uma ideia já anteriormente defendida no final do século XIX pelo general Couto de Magalhães. E para tanto apresenta o exemplo dos indígenas Pareci e Bororo, do Mato Grosso. A luta por outra forma de “catequese” se mostra na citação em que os Bororo são sempre mencionados nos jornais como mansos, devido à catequese dos salesianos, e Horta Barbosa aponta que tal etnia já havia sido auxiliar da Comissão Rondon na construção da rede telegráfica do sul do estado, ligando a capital às fronteiras com Paraguai e Bolívia. Ele ainda chama atenção para o Paraguai como a mais americana das nações do continente, com vasta população indígena e ainda falando um idioma nativo, o guarani. Deve-se

notar o uso que faz da alteridade e como os positivistas eram eloquentes para tratar de seus interesses. A alteridade aqui é apresentada conforme a necessidade de quem a utiliza, pois não se comenta que a Comissão foi criada para instaurar um sistema de comunicações capaz de mover tropas contra uma possível invasão paraguaia.

O positivismo se mostra a cada momento, não apenas como padrão socialmente compartilhado, mas também como força política com grande presença. Horta Barbosa cita também um artigo de Raimundo Teixeira Mendes, publicado no *Jornal do Commercio* de 7 de dezembro de 1907, que conclama o governo e a população para que atentem ao Princípio de Justiça que se faz necessário para o trato com os indígenas. Deve-se ter uma “concordia científica-industrial” (MAGALHÃES, 1942: 310) no Ocidente, no qual ele coloca o Brasil, para só então poder-se transmitir tais valores para outros povos. É nesse texto que o filósofo coloca as primeiras bases do que seria a Proteção Fraternal de Rondon, pois alerta para o fato de que, caso não seja possível trabalhar uma catequese sistemática dos índios, deve-se protegê-los contra a violência dos ditos civilizados. O trabalho seria feito de forma lenta e gradual, primeiro afastando preconceitos que se tem contra os índios, que levaram aos crimes contra eles executados no período da Colônia e do Império. No entanto, o mais importante é a parte em que Teixeira Mendes coloca que, por meio da moral e da razão, deve-se entender esses povos como “NAÇÕES INDEPENDENTES” (MAGALHÃES, 1942: 310, destaques no original). Sobre esse aspecto se apresenta o pacifismo atávico dos positivistas, pois o filósofo e matemático brasileiro, da mesma forma que Augusto Comte, era pacifista e não acreditava que revoluções, guerras ou derramamento de sangue trariam qualquer auxílio para a evolução da humanidade ou da sociedade. Tanto Horta Barbosa quanto Teixeira Mendes chamam os índios de civilizações fetichistas (em referência aos três estados pelos quais passariam os povos).

Ainda utilizando-se de símbolos fortes, Horta Barbosa cita, e seria óbvio que o fizesse, José Bonifácio. Assim o inspetor de índios mostra que a ideia de aproximação ao indígena pelo bem, pela moral e pelo bom exemplo já era muito utilizada pela catequese jesuíta, e que a aproximação para a civilização com bondade e carinho seria em muito proveitosa e daria excelentes frutos. Mesmo que não acreditasse no divino, Horta Barbosa usa a catequese religiosa como exemplo. Outro exemplo é tirado diretamente dos *Apontamentos...* ao mostrar que o indivíduo é fruto do meio e que a forma com que se trata o indígena não é a correta, pois “Newton, se nascera entre os Guaranis, seria um

bípede que pesara sobre a superfície da terra, mas um Guarani criado por Newton talvez [...] ocupasse o seu lugar” (SILVA, 1823). Mas com o uso de uma retórica própria do positivismo e de sua perspicácia com o uso de símbolos, Horta Barbosa menciona os erros da catequese religiosa, colocada na boca do próprio patriarca da independência “a pretexto de os fazermos cristãos, LHES TEMOS FEITO E FAZEMOS MUITAS INJUSTIÇAS E CRUELDADES” (MAGALHÃES, 1942: 312, destaques no original). Os preceitos e os meios para a “civilização dos índios” são colocados nos seguintes termos dos dois primeiros pontos de José Bonifácio:

1º - JUSTIÇA, não esbulhando mais os índios, pela força, das terras que ainda lhes restam e de que são os legítimos senhores...

2º - BRANDURA, CONSTÂNCIA E SOFRIMENTO DE NOSSA PARTE, que nos cumpre como USURPADORES e cristãos... (MAGALHÃES, 1942: 312 destaques no original; SILVA, 1823: 22).

A citação anterior é também acompanhada de considerações de Teixeira Mendes ratificando as premissas e informando que Comte dá a tal ideia a justificativa científica de que a sociedade precisava. E Horta Barbosa, por meio de Mendes, também mostra que o altruísmo é o estado positivo agindo sobre o indivíduo e pela humanidade. E termina o seu texto com “Do vosso menor servo da humanidade – LB Horta Barbosa, rua dos Andradas, 12 – Campinas 6 de Descartes de 120 (12 de outubro de 1908)” (MAGALHÃES, 1942: 312).

Em seu texto, Ihering cria uma oposição a Rondon e à equipe do Museu Nacional. A rusga é anterior, pois ele comenta que um membro da congregação do Museu Nacional não permitiu que se premiassem os grupos de índios, elaborados pelo Museu Paulista (do qual ele era diretor) no Pavilhão do Estado de São Paulo durante a Exposição Nacional (ele não especifica datas, mas é provavelmente a de 1908) [IHERING, 1911: 115]. E que sofria outras perseguições, com injúrias publicadas em jornais de grande circulação e em periódicos científicos. E, sobre tal tema, o zoólogo comenta que, em um artigo no *Jornal do Commercio*, de 11 de dezembro de 1909, o lente da Academia de Medicina dr. P. S. de Magalhães apresenta que o que existe é um complô para mostrar os erros e não os acertos por que Ihering vem sofrendo golpes motivados de “insensato nativismo” (IHERING, 1911: 116). E a fim de se justificar, como parece fazer por todo o texto, ele explica que jamais havia pensado em tratar as relações entre civilizados e

índios de forma indistinta. E reforça que há que se observar e diferenciar os que já possuem contato com a sociedade envolvente, e estão sujeitos às normas e leis, dos “bravios, ao contrário, em contínuas lutas” (IHERING, 1911: 118).

O que deve ser observado neste capítulo são os embates que Ihering quer travar com seus opositores, em boa medida o positivismo, na figura da proposta da Proteção Fraternal, e o Museu Nacional. E, nesse sentido, um dos pontos do debate é sobre se a catequese deveria ser leiga ou religiosa. O que ele defende é que a catequese em si não deveria ser de tanta importância, pois, segundo ele, seria necessário tempo para “elevar povos incultos, inferiores, ao estado intelectual, moral e religioso da maior parte do povo brasileiro” (IHERING, 1911: 118). O ponto crucial para ele é a educação que será dada e também o tempo dedicado à assimilação de índios pela sociedade. Na visão dele, o trabalho de catequese é um serviço humanitário e administrativo. Segundo apresenta, o índio educado pela catequese se incorporará à civilização e será um cidadão útil. O índio se tornaria um sertanejo e cidadão efetivo. Ele também se mostra um profundo conhecedor dos mecanismos intelectuais de seu tempo, e com isso também marca seu território ao se coadunar à ideia de uma administração mista de índios, civil e eclesiástica. E tenta se apresentar como crítico da lei dos três estados que embasa a política de Proteção Fraternal. Só a moral cristã era fonte de crédito para transformar o primitivo em civilizado, o selvagem em brasileiro.

A respeito da administração civil, ligada às regras e leis que regeriam os índios e suas relações com os não índios, o cientista alemão tenta traçar um paralelo com as colônias de países europeus em outros continentes. Nessas situações, o funcionário já vai ao seu local de trabalho falando a língua dos nativos, conhecendo seus costumes, índole, qualidades e defeitos etc. O adendo é que, no interior do Brasil, este oficial do governo ficará à míngua e só, longe de tudo. Conviverá, se muito, com selvagens. Segundo Ihering, ele se ausentará do posto, delegará importantes funções para outros, tirará proveito dos índios, sem falar no abuso contra as mulheres. E para tanto cita textualmente exemplos em livro como “a memória sobre a catéchèse dos índios da Província de S. Paulo, pelo dr. Joaquim Antonio Pinto Junior, de 16 de abril de 1862 (Rev. Soc. Ethn. e Civilis. dos Índios, tomo I, S. Paulo, 1901, pag. 59-69)” (IHERING, 1911: 119).

Com isso, ele sugere que a proposta de Rondon não funcionará. E também passa o texto evidenciando o que considera como as falhas desse sistema, cujo primeiro defeito seria a catequese leiga. Manifesta que até o ministro Rodolpho de Miranda, em carta a Rondon publicada em *O Paiz* de 15 de março de 1910, diz ser possível uma catequese combinada, leiga e religiosa (IHERING, 1911: 122). O interessante é que não há tal passagem no jornal.

No trecho “O programa do sr. Coronel Rondon” (IHERING, 1911: 124), ele ataca a proposta de catequese oficial de Rodolpho de Miranda e a própria figura de Rondon. Sobre a carta em que Rondon aceita a tarefa de chefiar o Serviço de Proteção aos Índios, este se apresenta como membro efetivo da Igreja Positivista do Brasil, e é aqui que Ihering tenta minar as intenções, afirmando que ele não deveria aceitar tal cargo e que coloca o ministro da Agricultura em palpos de aranha. E, segundo Ihering, o positivista Rondon distorce os preceitos de Comte ao negar a catequese religiosa. De acordo com o alemão, o indivíduo passa necessariamente pelo estado teológico. Mais uma vez, as ferramentas intelectuais de uma época se apresentam, o conhecimento sobre o positivismo aqui é usado para atacar os próprios positivistas. Os ataques e alfinetadas se seguem, Ihering comenta que até o programa da Nova Inspetoria Federal de Proteção Fraterna é incompleto e mal escrito.

Ihering ainda aponta que Rondon usa conceitos há muito recomendados: “tratamento bondoso, garantia da posse de terras, e proteção contra violências e abusos” (IHERING, 1911: 125). Mas declara que o ensino sistemático não é empregado por Rondon, já que os índios seriam usados na conservação das linhas telegráficas. Ele ainda não acreditava que a nova inspetoria seria capaz de proteger os índios ou punir crimes contra eles, pois haveria conflito com a jurisdição estadual.

Ihering considera que lidar com índios mansos é simples, mas o problema mesmo surge no contato com o índio bravo. Segundo o alemão, Rondon não sabe lidar com os índios bravos, recusa o auxílio dos missionários e não atenta para os mais modernos métodos científicos sobre o assunto. Com o intuito de desmoralizar o SPI em si, ele duvida do caráter das próprias pessoas envolvidas. Segundo Ihering, Rondon não dá garantias de que essa política oficial irá funcionar, pois não há como prever o que farão e quais as intenções dos funcionários destacados. Inclusive coloca uns contra outros, envolvendo até mesmo os índios, ele menciona que a população mato-grossense vê na mansidão dos

Xavante uma arapuca para depois matá-los. Isso pode ser comprovado no prosseguimento da luta pessoal contra Rondon: “O Snr. Rondon combate ideias minhas, nunca por mim professadas, imputando-me até pretender eu negar-lhes terras já por eles ocupadas ou escolhidas pelo governo” (IHERING, 1911: 126).

Ele não acreditava que os índios bravios poderiam ser pacificados e tinha como certo que o método adotado traria custos para o governo federal, pecuniários e morais, pois havia a responsabilidade por vidas humanas. Isso dito, elenca uma grande quantidade de ataques de índios a colonos.

Ihering sempre foi a favor da catequese religiosa. Manifesta que a catequese tem falhado no Brasil e só encontrou algum sucesso nas mãos dos jesuítas (IHERING, 1911: 123). Ele mesmo havia fundado uma sociedade de etnografia que visava à civilização dos índios, a empreitada não tendo ido à frente por “indiferença geral” (IHERING, 1911: 123). Sentia-se preterido.

Rondon não responde às críticas de Ihering. Mas nota-se um ponto chave nos textos de um e de outros. Ihering falava abertamente sobre uma colonização interna, e depois da pacificação dos Caingang do interior de São Paulo, realizada por Rondon, deu a mão à palmatória. Chegou a receber alguns membros da etnia Caingang levados pelo inspetor de Índios de São Paulo, Luiz Bueno Horta Barbosa.

Minha intenção com este capítulo foi salientar as partes discordantes e concordantes de todo o processo, apresentar quem era coligado ao positivismo e ao evolucionismo social e mostrar como essas duas vertentes são o “padrão socialmente compartilhado” que cria uma ideologia ou uma visão sobre identidade, como aponta Ortiz (2010). O ponto discordante, no meu entender, reduz-se à opinião sobre a catequese leiga ou religiosa.

2 - EDGAR ROQUETTE-PINTO, A FORÇA DE RONDÔNIA

2.1 - O homem

Quem foi Roquette-Pinto e qual o papel que desempenhou como intelectual? Para responder essa questão, inicio este capítulo dialogando com as ideias da antropóloga Mariza Corrêa, que afirma que a antropologia é a ciência do outro, de estudar o outro, e aponta o fato curioso de que, em diversas partes do mundo, tradições antropológicas nacionais foram instaladas por estrangeiros: “Franz Boas nos Estados Unidos, Curt Nimuendaju no Brasil, Bronislaw Malinowski na Inglaterra” (CORRÊA, 1988: 79). A autora comenta como esse intelectual é oriundo quase invariavelmente de outro campo do saber, de outro lugar, “como perdeu qualquer outra referência inicial que possuía” (1988:79) e, então, se encontra na “tribo dos antropólogos”. Para direcionar a leitura ao tema deste capítulo, contextualizarei uma época e discutirei as relações entre a intelectualidade, os antropólogos e outros cientistas, e que mediações de nação faziam junto à população. E aqui tenho, ainda, a intenção de fazer um panorama sobre o que era representado e entendido a respeito do índio.

As questões tratadas neste capítulo, contudo, se referem aos reflexos e comparações entre o que se considera como primitivo e o moderno. Nesse aspecto, Roquette-Pinto tem a perspectiva de que a cultura atua sobre o indivíduo. Cultura aqui é presumida como a camada de conhecimento que se tem do ambiente ao redor, das relações pessoais etc. A ideia de que saber lidar com seu entorno é uma capacidade que dá a sobrevivência ao homem. Sobre tal característica do pensamento de Roquette-Pinto é preciso ainda entender que “sob uma camada de cultura [...] encontra-se um ser humano essencialmente igual em seu potencial, seja europeu ou índio da Serra do Norte” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 109). Roquette-Pinto se difere, assim, dos pesquisadores do final do século XIX e início do XX por não dar ênfase às hierarquias que podem ocorrer dentro dos grupos que estudou.²⁵ Mesmo compreendendo que também trabalha uma diferenciação entre civilização e primitivismo, ele considerou que a condição de primitivo daquele indígena logo seria irremediavelmente modificada pela ação dos civilizados junto a ele. Diferente de Euclides da Cunha, possuidor de uma

²⁵ Roquette-Pinto se distingue dos antropólogos de sua época no Museu Nacional. Nas três últimas décadas do século XIX, a ciência propendia a exaltar as características de animalidade e inferioridade (*apud* MONTEIRO, 1996; SANTOS, 2008) e não observar a influência da cultura em relação à raça e ao meio que começava a se esboçar (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 116).

visão fatalista que categorizou o mestiço como degenerado, Roquette-Pinto avalia que a mudança dos índios em caboclos seria o inevitável passo rumo ao estado positivo. Dessa forma, contextualizo as referências de Roquette-Pinto e também as mudanças que ocorreram no processo de patrimonialização do índio dentro do Museu Nacional. É preciso compreender que o estudo do primitivo era urgente, pois Roquette-Pinto sabia que essa condição mudaria. Sua intenção ao fazer fotografias era congelar a situação do índio e auxiliar seu estudo. Ou seja, patrimonializar aquele estado “fetichista” para, a partir daí, apresentar as mudanças.

2.2 - O que apresentou – A Rondônia

A excursão de Roquette-Pinto à Serra do Norte se mostra importante por ter apresentado uma visão que o Brasil não tinha de si mesmo: o conhecimento de novas etnias indígenas sem contato com a população não índia. Algumas conferências que realizou foram intituladas de Rondônia, já em 1913, título do livro que foi lançado posteriormente. Uma primeira versão saiu no volume XX dos *Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, em 1917, e, segundo a *Memória dos Diretores do Museu Nacional* (MUSEU NACIONAL, 2008), esse estudo abriu as portas para linhas de pensamento mais diversas sobre os índios brasileiros. A viagem em si era não só produção acadêmica, mas fazia parte de um projeto de nação em que o Museu Nacional atuou como a instituição científica que iria dar o aval para tal reorganização espacial. O estudo realizado antes e durante a excursão foi muito bem aproveitado, tanto em sua função acadêmica de propagar conhecimento quanto na função estatal de projeto de nação. No quesito acadêmico, Roquette-Pinto proferiu conferências, além de inscrever, no campo de pesquisa antropológica internacional, os grupos indígenas por ele estudados. A conferência na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, em 15 de março de 1913, será analisada mais adiante neste capítulo, outra, na Sociedade Brasileira de Dermatologia (Policlínica Geral do Rio de Janeiro), em 11 de junho de 1915, versou sobre as dermatoses características dos índios da Serra do Norte, provavelmente depois de conferir todo o material e informação coletados. Além dessas, realizou uma série de quatro conferências no Museu Nacional, publicou artigos (ROQUETTE-PINTO, 1911), uma tese (ROQUETTE-PINTO, 1915b) e um livro (ROQUETTE-PINTO, 1917) [SANTOS, 2011].

Como apresentado no Relatório de 1915 ao Ministério da Agricultura (MUSEU NACIONAL, 1916), os ensinamentos foram também feitos por professores e praticantes, pelas conferências “muitas das quais em homenagem ao Coronel Rondon” – as de Roquette-Pinto e Alípio de Miranda Ribeiro. Ainda segundo o mesmo relatório, a aceitação do empreendimento foi geral (1916: 9), contando com a concorrência do próprio ministro às conferências de Roquette-Pinto. Conforme a ideia de Bruno Lobo: “a importância e as vantagens de estas lições é a razão de ser do afã com que foi cumprido o regulamento, procurando esta diretoria restabelecê-las” (1916: 9).

Conforme o próprio Roquette-Pinto, a coleção obtida nessa excursão tinha um valor pecuniário estimado em “uma centena de contos” (1917: 200). A excursão rendeu a coleta de “[...] 2.000 espécimes etnográficos de uma tribo completamente desconhecida até agora”, 52 fichas antropométricas [...], mais de 100 fotografias e muitos metros de filme etnográfico (ROQUETTE-PINTO, 1912; SANTOS, 2011). E é nessa reunião de informações que se deve pensar a ocorrência da patrimonialização. Um processo que pode ter caminhos e elementos diversos e começar de formas diferentes, como na teoria que embasa a narração no caso de Roquette-Pinto e da Comissão Rondon. Assim, é preciso avaliar como o positivismo e as teorias científicas da época tiveram forte impacto na coleta e na forma como a coleção foi montada. Penso, no entanto, ser importante primeiro analisar como a narração dessa viagem, da coleta e da descrição das etnias foi observada pela população urbana.

É importante refletir sobre a impressão que o relato dessa viagem causou no Brasil e também no mundo, tanto entre especialistas quanto sobre o cidadão comum, e no poder dos responsáveis por sua repercussão. Registro aqui informações tiradas de diversas fontes, não apenas o livro *Rondônia*, para tentar criar um mosaico do qual surja uma informação mais precisa. Penso, dessa maneira, também mostrar as redes de influências e as trocas de informação entre os especialistas reconhecidos e como se forma essa autoridade. E não se deve desconsiderar o poder que a ciência, como instituição, exercia sobre esses especialistas. Como apresentado por Renato Ortiz (2010), o pensamento científico do momento era determinante na mediação de um país para seus cidadãos. Diferente do que pensou Benedict Anderson (2008), em que a comunidade se imagina numa camaradagem horizontal, para esses intelectuais, a comunidade era imaginada de cima para baixo. Deve-se também observar que esta ideia de cientificismo era fundamental na relação entre civilização e a ideia de nação, mas também auxiliava na

composição de identidades profissionais e institucionais (CID; WAIZBORT, 2006). Essa influência é bem compreendida quando se vê que, para os homens da época, a ciência regularia a vida social pelo simples fato de acionar a lógica científica, e assim o país avançaria e se civilizaria (CID; WAIZBORT, 2006).

Algo que se mostra patente na leitura de *Rondônia*, e é observado por inúmeros comentadores, é que o livro é um relato de viagem entremeado de análises diversas. É um imenso caderno de campo. A linha do tempo e a viagem que Roquette-Pinto nos apresenta é também uma fonte de informação sobre as paisagens, tanto urbana quanto do sertão. Importante atentar para o fato de que os grupos indígenas são colocados geograficamente – com as localizações corretas de suas subdivisões. O trabalho de mapeamento executado pela Comissão Rondon também é apresentado em *Rondônia*, e seu heroísmo e abnegação ao serviço são descritos no segundo capítulo, o qual trata dos ataques dos Nhambiquara durante as expedições exploratórias realizadas entre 1907 e 1909, conhecidas, dentro da história da própria instituição, como “Grande Reconhecimento” (SANTOS, 2011). Souza Lima (1998) também comenta o assunto informando que seria dessa forma que o trabalho se manteria nas páginas dos jornais; o altruísmo para com o índio e para com a pátria é uma característica bem visível no texto, e é também uma característica que deve ser valorizada e apresentar o positivismo. A narrativa linear usa a trajetória sertão adentro como linha guia. O grande descobrimento é tratado como um preâmbulo no segundo capítulo, como os primeiros encontros da Comissão com os Nhambiquara. Já a viagem entre Cáceres e Tapirapoan é retratada no quarto capítulo, com referências ao desmatamento. O quinto capítulo traz dados antropométricos e etnográficos sobre os Pareci, como medidas corporais, escala da cor de pele, doenças encontradas, entre outras coisas. No capítulo seguinte, são descritos as condições de trabalho, o modo de vida e as relações entre Pareci e sertanejos, com estes últimos claramente valorizados por meio de descrições de seu modo de vida e do seu cotidiano. Muitas são as passagens em que se faz crítica social ao abandono do sertanejo pelo Estado. E entendo ser possível observar, nesses trechos, a mudança de paradigma na antropologia realizada por Roquette-Pinto.²⁶ Os capítulos sete, oito e nove versam sobre o modo de vida dos Nhambiquara: o primitivismo, colocando até referências negativas, e dados antropométricos. Mas a etnografia está

²⁶ De uma antropologia que era caracterizada pela influência do meio no conceito de raça e que observava a miscigenação como degeneração para uma ciência na qual a cultura se torna a forma de se relacionar com o meio.

presente nos hábitos culturais, nas descrições da habitação, condição da mulher e vida da criança.²⁷ E os trabalhos da Comissão são apresentados como sendo os que aproximaram Nhambiquara e Pareci, rivais seculares.

Roquette-Pinto parte do Rio de Janeiro em direção à Serra do Norte em 22 de julho de 1912 e regressa a, então, capital federal em 26 de novembro de 1912. No relatório da 4ª seção do ano de 1912, entregue ao diretor Bruno Lobo em 1913, Roquette-Pinto informa que a viagem começou em 23 de julho e terminou em 28 de novembro daquele ano. A decisão de ir por meio fluvial foi tomada devido ao temor dos constantes ataques que os Kaingang de São Paulo realizavam aos viajantes terrestres (SANTOS, 2011: 75), já que atravessar o Estado de São Paulo seria o meio mais rápido.²⁸ Seguiu do Rio de Janeiro rumo Sul passando por Montevidéu e Assunção, para subir o rio da Prata e depois o rio Paraguai, viagem realizada no vapor *Ladário* até Corumbá no Mato Grosso (ROQUETTE-PINTO, 1917: 36). A viagem fluvial também é usada para tecer comentários sobre a falta de integração dos três países e o desconhecimento recíproco sobre as diversas sociedades (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 105). O comentário sobre o vapor é um resumo sobre o que Roquette-Pinto pensava:

Ladário é brasileiro. A Constituição da Republica dispõe que a navegação de cabotagem seja feita por vapores brasileiros; portanto, *Ladário* é brasileiro. Mas *Ladário* foi construído na Alemanha; gasta carvão da Inglaterra. Seu comandante é italiano, seu comissário é uruguaio; seus maquinistas são portugueses; seus marinheiros, paraguaios. São brasileiros seus passageiros: funcionários e militares (ROQUETTE-PINTO, 1917: 36).

De Corumbá seguiu para São Luiz de Cáceres e, posteriormente, para Tapirapuan, o primeiro posto de abastecimento de tropas. Roquette-Pinto chegava à cidade de onde partiam as tropas de abastecimento rumo ao posto avançado de construção da Linha Telegráfica, nessa época, situado a 100 léguas (ROQUETTE-PINTO, 1917: 66). Os transportes ainda eram feitos em três etapas, conforme as fases das primeiras explorações realizadas pela Comissão Rondon entre 1907 e 1910: de Tapirapuan ao Juruena, do Juruena a Campos Novos e de Campos Novos a José Bonifácio, último

²⁷ *A condição da criança entre índios do Brasil*, publicado no Primeiro Congresso Americano da Criança, realizado em 6 de julho em 1916 em Buenos Aires. Comemoração de centenário da independência da Argentina. Pasta Conferências, eventos, p. 39-46.

²⁸ É importante observar que a travessia terrestre também pode não ter ocorrido devido ao fato de, nesse mesmo ano, se dar o início da “pacificação” dessa etnia pelo SPI.

desterritorialização que foi levada a cabo pelo SPI tempos depois, com a ideia de postos de atração.²⁹ É nesse intuito de reunir e “civilizar” que a Comissão começa a exercer sua função de Estado. E ao antropólogo faz uma interessante observação sobre o lugar, que, em 1912, já se tornava “um grande centro pareci” (ROQUETTE-PINTO, 1917: 73). Além dessa região, os Pareci viviam espalhados pelas cabeceiras dos tributários do Paraguai, do Juruena, do Guaporé e no planalto do seu nome; “o chapadão triste, arenoso e inóspito, é a pátria pareci” (ROQUETTE-PINTO, 1917: 80).

Interessante que o mesmo é colocado por Rita Santos (2011), ao dizer que o livro *Rondônia* apresenta uma realidade condenada à mudança. Mais especificamente condenados à civilização, como escreveu Euclides da Cunha (1902). Além desse registro de transformação, deve-se pensar também no registro de mudança natural pela qual passam as sociedades. Sem entender como uma evolução positivista, é preciso imaginar as transformações características pelas quais passam todas as sociedades. Tais mudanças se dão por motivos os mais diversos, como o encontro de culturas, mas aqui devemos pensar nos rituais e manifestações em que pesam as tradições mais fortes, como bem lembra Renato Ortiz (2010). Roquette-Pinto enquanto antropólogo realizou uma narração dessas sociedades e suas culturas por meio de uma tradução para outros campos do saber e para a sociedade brasileira urbana como um todo. A antropologia daquela época é bem distinta da concepção que temos hoje, e muitos comentadores constataam que a antropologia daquele momento é o “que se denomina atualmente de antropologia física ou antropologia biológica, enquanto etnografia guarda maior proximidade com o uso corrente do termo, qual seja, as práticas voltadas para o estudo da cultura material e das manifestações não materiais (mitos, música, língua, costumes) das sociedades humanas, e das indígenas em particular” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 106).

A discussão sobre raça era o debate da época, e era também uma questão socialmente partilhada pelos antropólogos e por outros intelectuais. A grande pergunta realizada era até que ponto a raça era influenciada pela genética e pelo meio que a circundava. Isso não se apresentava, contudo, como um conceito unânime, mas era um programa que

²⁹ Tal projeto de desterritorialização se deu a partir do conceito de Proteção Fraternal, que era reunir as diversas tribos em núcleos. Conforme apresentado por Lima (1995); a Comissão Rondon era uma empreitada militar e, por tal motivo, tinha como fim a guerra de conquista, e o butim seria a terra. O índio seria retirado de onde vivia anteriormente e realocado em terras reservadas especialmente para ele. No entanto, o que Rondon alega é que seriam levados a terras mais férteis, já que estavam sendo integrados à civilização brasileira (CARVALHO, 2013: 91).

balizava as perguntas e as propostas antropológicas. As características antropométricas são observadas a partir do conceito de “raça como modelo explicativo da variabilidade biológica humana” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 107). Um dos pontos importantes para a mudança dos conceitos antropológicos foi o livro *Anthropology of Modern Life*, de Franz Boas, publicado em 1929, no qual ele, ainda que exiba suas objeções ao conceito de raça, considera a antropologia como a ciência que joga luz sobre o indivíduo enquanto membro de um grupo social ou racial. Ou seja, o que Boas afirma é a noção de que o social age sobre o indivíduo da mesma forma ou de forma mais forte que o racial (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008).

A tônica do trabalho de Roquette-Pinto é o contexto sociorregional. As etnias são dispostas em sua relação geoantropológica. A visão universalista que pretendia dar tinha como base a antropologia como ciência que transformaria a sociedade. A primeira frase, que funciona como mote para o livro *Rondônia*, “A ciência vai transformando o mundo” (1917: XI), deve ser lida no registro de uma explicação de mundo, de uma tradução. A ciência muda o que está longe ao transformá-lo em algo cognoscível, o que muda nossa observação e nossa relação com o objeto. Deve-se também compreender que, sob tal aspecto, o estudo do “primitivo” é um dos pilares da antropologia daquele momento. Esse estudo do primitivo (“no sentido de primeiro, do não ocidental, do afastado da civilização enfim do outro”) que se queria transformar em civilizado (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 108). Diversos autores mostram que a dualidade e a alteridade entre civilizado e primitivo é também uma tônica no livro. As viagens que realizou transformaram Roquette-Pinto, pois, antes de ir para o Noroeste do Mato Grosso, a Serra do Norte, passou uma temporada na Europa. Isso é um fator estruturante em sua visão de mundo (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 108). O conceito de primitivo e civilizado também deve ser colocado em perspectiva, pois o trabalho só foi publicado em 1917, no meio da Primeira Guerra Mundial. A Europa, como ideal de civilização, encontrava-se mergulhada na barbárie (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 116).

O livro de Roquette-Pinto, a meu ver, pode ser lido como uma informação oficial. Trata-se de uma possível leitura da narrativa daquele projeto de nação cientificamente conhecida, pois era parte dos estudos realizados no Museu Nacional. Encontrei no arquivo da Academia Brasileira de Letras (Fundo Roquette-Pinto, pasta 20, doc. 67) a segunda via do recibo número 509 da Imprensa Oficial no qual “remette-se para o

Ministério da Viação do Sr. Roquette-Pinto conforme guia de débito 464” e mil exemplares do trabalho *A Rondônia*. No final do documento, segue uma numeração que penso ser um valor,³⁰ pois até a substituição dos réis pelo cruzeiro, em 1942, o dinheiro era representado dessa forma: 7.6757.00. O pedido foi feito em 29 de setembro de 1918, pela encomenda número 3399. É assinado, em 29 de abril de 1919, por [...] Pádua Vaz.

O governo, ou parte dele, tenta agir sobre o que a população lê e, dessa forma, como ela irá reagir a estímulos no futuro. Percebo, então, o início da mudança da observação sobre os índios e como ela é planejada. Faço uma pequena recapitulação da minha dissertação de mestrado para pensar as relações entre poder e discurso como apresentadas pelo linguista holandês Teunen van Dijk. O autor (2010: 14) nos mostra que discurso é uma forma de relação de poder entre grupos em uma mesma sociedade. É uma forma ideológica com a qual os membros de um grupo (endogrupo) enfatizam, de várias maneiras discursivas, as características positivas de si mesmos e as características negativas de outros grupos (exogrupos).

Van Dijk traça também um perfil das formas como o poder é exercido por meio do discurso. A primeira faz uma ligação entre um tipo específico de fala e de falante: o especialista. Da mesma forma como aconteceu com Candido Rondon, Roquette-Pinto é apresentado aqui como o especialista em índios. Creio que isso deva ser realçado, o fato de a imprensa o colocar num lugar de figura pública, fonte fidedigna de informação e representante de um ideal de ciência: ele é alçado à condição de especialista. E é neste ponto que ele começa a se tornar um dispositivo de autoridade de nome próprio, conforme elaborado por Zamorano Bezerra (2014). A imprensa surge como a segunda forma, pois o texto jornalístico é penetrante devido à grande quantidade de receptores (Van Dijk, 2010: 73). Entre outros aspectos, há uma padronização no modo de abordar certos temas e grupos minoritários (reforçando a relação *nós* contra *eles*); de forma estereotipada, são representados como atrasados e carentes de auxílio para sair da condição em que se encontram, além de serem menos usados como fonte confiável de notícia. Desse modo, não é preciso coagir ninguém, basta saber ensiná-lo a pensar da forma desejada (CARVALHO, 2013: 47). Destaco que essa forma de doutrinação, uma reprodução discursiva do poder, é também, como regra geral, realizada pela escola e, entre outros meios, pelo museu.

³⁰ A notação de um conto de réis era 1:000\$000.

As inúmeras cartas encontradas em meu levantamento, muitas de pessoas importantes como Câmara Cascudo, Paul Rivet, Erland Nordeskiöld, Franz Boas, entre outras, me auxiliaram a pensar na afirmação de Renato Ortiz (2010) de que uma identidade tida como nacional é uma elaboração de intelectuais, relacionados com o Estado e, depois, mediada para a população. Porém, algo mais me chamou atenção. Há uma relação ainda mais estreita entre intelectuais da mesma geração e de diferentes países. Essa troca de correspondência contém informações que contribuem para observar como as instituições, e principalmente as pessoas que as dirigem, trabalham tal mediação de memória, identidade e até patrimônio. A carta de Sud Mennucci,³¹ remetida de Porto Ferreira, SP, em 24 de abril de 1918, tem valor por comentar uma matéria assinada por Monteiro Lobato no *Estado de São Paulo* (no dia anterior) que faz caloroso elogio ao livro *Rondônia*. Na carta, o Sr. Mennucci pede de presente um exemplar do livro que não era encontrado em lugar algum. Aqui se percebe claramente a colocação de Van Dijk de que o texto jornalístico é o mais penetrante justamente pela quantidade de receptores. A força do jornal está em selecionar fontes de informação e assuntos de modo que definam quais serão os atores da arena pública e que tipo de informação a respeito deles será passada para os leitores (VAN DIJK, 2010: 74). Nesse sentido, é o jornal que dá aval a Monteiro Lobato para que tivesse autoridade de enaltecer o trabalho de Roquette-Pinto.

Em seu texto de duas colunas, Monteiro Lobato já menciona que o nome do futuro estado foi criado por Roquette-Pinto e enaltece a figura de Candido Rondon como um herói da paz que merece respeito. A matéria segue o mesmo caminho do livro e das conferências: começa com o histórico de colonização, mas traz um adendo ao informar que as bandeiras foram substituídas por excursões científicas europeias. É também exaltado por Monteiro Lobato o fato de as expedições começarem a ser brasileiras. Ao longo do texto, explicações sobre o funcionamento militar da picada e a locação da linha telegráfica: um batedor ia à frente, marcando sua passagem pelas árvores e comunicando ao grupo, por toques de corneta, que limparia o terreno, depois viria o comboio de abastecimento. O autor também apresenta o interior do estado do Mato Grosso ao informar que Aldeia Queimada, situada a 605 km de Cuiabá, ficava em “pleno deserto” (LOBATO, 1918: 3).

³¹ Sud Mennucci (1892-1948), educador, geógrafo, sociólogo, jornalista e escritor paulista. Trabalhou em *O Estado de São Paulo* a convite de Júlio de Mesquita.

Elogia a narrativa de Roquette-Pinto, pela forma fragmentária das notas, pela leveza do texto e pela maneira como Roquette descreve e avalia as psicologias dos índios por meio de pequenas histórias. E é aqui que as questões de alteridade e do reflexo do primitivo no civilizado e vice-versa se mostram, pois as histórias são na realidade as relações entre os índios, em particular entre os Pareci e o pessoal da Comissão. O jornalista é atraído pela forma como o antropólogo descreve os primeiros indícios que o contingente da Comissão teve dos Nhambiquara, como pinguelas sobre rios, entre outros. Segundo Monteiro Lobato, as descrições do livro são cenas de romance, e uma das mais belas é a coleta de mel por um índio nhambiquara. Já sobre o contato do antropólogo com esta etnia, o jornalista transcreve no primeiro encontro as palavras que trocaram (*nen-nen*) e o fato de ele não conseguir dormir devido à excitação com o encontro ocorrido. O jornalista também se mostra intrigado sobre o que chama de povo segregado, apartado por intenção própria do contato, e levanta a questão sobre que outras ligações poderiam ter com “outros filhos do Brasil!” (LOBATO, 1918: 3). Outras questões científicas também são trazidas à baila: teriam os índios brasileiros ancestrais mongóis, teriam eles atravessado para as Américas pelas ilhas Aleutas? É importante notar que muitas dessas teses circulavam entre os intelectuais da época. As proposições a respeito da ocupação das Américas eram pensadas com base nas semelhanças e diferenças entre as culturas das diversas populações. O próprio Franz Boas (1908) assinala que inúmeros traços culturais essenciais que caracterizam a massa dos índios americanos foram distribuídos, em tempos pré-históricos, dentro de grande parte do continente, sem ter atingido o extremo norte ou o extremo sul. O antropólogo ainda prossegue especulando que os habitantes dos extremos norte e sul das Américas possuíam culturas muito mais simples do que outras etnias que ocupam as partes centrais do continente como os Incas, Maias e Astecas, por exemplo. Naquele momento, isso contrariava a ideia de que as Américas foram ocupadas com a travessia do Estreito de Bhering. No entanto, ele prossegue informando que isso deveria ser esclarecido por meio de estudos linguísticos, que trabalhariam as rotas feitas pelas diversos idiomas ao longo do continente, tendo apoio na arqueologia e na geologia.

E sobre o primeiro contato com os próprios índios, Lobato traz a mesma ideia de que o cientista brasileiro conseguiu uma vitória por ter se encontrado com um povo naquele estado, que marca bastante a diferenciação entre moderno e arcaico. Uma vez mais, a reflexão do primitivo no moderno, levando em consideração que o autor de *Caçadas de*

Pedrinho tenha entendido que Roquette-Pinto queria trabalhar a alteridade, enquanto, na realidade, ele salientava que todo indivíduo é transformado pela camada de cultura que o envolve. É preciso entender, no entanto, que Monteiro Lobato corrobora o que foi apresentado por Octavio Ianni (1996),³² o moderno não se realiza sem o contraponto do arcaico:

O que há de passado dentro de nós modernos estremece. Sentimos uma saudade lítica. [...] é um quadro único. É a pré-história por um inexplicável milagre de conservação [...] é o homem moderno travando conhecimento com seus pré-avós julgados extintos e reduzidos a relíquias fósseis (LOBATO, 1918: 3).

A ciência é salientada por Monteiro Lobato ao manifestar que os Nhambiquara evoluíram por conta própria e que sua língua original parecia não evidenciar influências externas marcantes. Outros indicadores salientam o isolamento dessa etnia: a falta do uso da rede e de animais domésticos, a cerâmica considerada rudimentar, doenças próprias únicas e endêmicas daquela população. No entanto, há outros fatores que foram usados para alavancar e dar mais visibilidade às descobertas etnográficas, como o texto que diz “arte plumária apenas no início” e “reminiscências próximas do período antropofágico” (LOBATO, 1918: 3). Este último era usado para chocar a população e assim manter a Comissão Rondon nas páginas dos jornais, garantindo subsídios governamentais para a linha telegráfica (LIMA, 1998).

O jornalista termina seu texto informando que o livro é o mais interessante estudo publicado por um tema que atrai mais os estrangeiros que os brasileiros e desabafa, com ironia:

Francamente, temos coisas muito mais sérias em que cuidar do que isso de ciência, esta maçada de raças autóctones e Gê e Nu-Aruaks. Temos por exemplo, o estudo comparativo dos cem mil instantâneos publicados por nossas revistas Ilustradas onde se fixam as atitudesatuais, os sorrisos, os gestos, as passadas, as caretas dos paredros Gês e dos estadistas nus. Não temos tempo para o estudo dos outros (LOBATO, 1918: 3).

A alteridade e a representação do primitivo também têm seu lugar nessa linha de pensamento. A dúvida sobre o livro ser uma informação oficial é dirimida nas últimas linhas, Monteiro Lobato, em sua eterna luta pelos livros, diz que o governo era o editor

³² Sobre esse ponto, o que Octavio Ianni (1996) entende é que o moderno necessita do arcaico para dar a base na qual ele se observa.

e, diferente de todos os editores, não pôs o livro à venda. Para o escritor, poucas pessoas terão um exemplar, “os outros o caruncho comerá” (LOBATO, 1918: 3).

Retornando à produção específica de Roquette-Pinto, pude verificar, em minhas pesquisas, que as informações sobre as diferentes etnias do Mato Grosso foram reutilizadas e, com isso, que a parcela da produção científica de hoje não é nada pós-moderna. Mesmo antes de sua excursão pelo Noroeste do Mato Grosso, Roquette-Pinto já havia enviado um comentário sobre os índios Nhambiquara ao XVIII Congresso Internacional de Americanistas, realizado em Londres, Inglaterra, em 1912. Esse trabalho foi enviado com base nos estudos da coleção etnográfica doada ao Museu Nacional pela Comissão Rondon. O comentário foi também publicado em alemão e português na *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau*,³³ em 1912, com o título de “Notas sobre os índios Nhambiquaras do Brasil-Central”.

A excursão ao Mato Grosso foi também alvo de conferência na Biblioteca Nacional em 15 de março de 1913, a qual provavelmente teve boa audiência, tendo sido transcrita e publicada no *Jornal do Commercio*, no sábado, 22 de março de 1913, sob o título “Os índios da Serra do Norte”. O texto aparece como matéria assinada, ocupando a página 3 inteira e duas colunas da página 4. Podemos imaginar a rede de influências e as pressões exercidas no jornal, como empresa, para que o professor de antropologia pudesse mostrar uma ideia de nação e com isso revelar o índio e o sertão. Isso deve ser visto dentro do espectro de modernidade como projeto de nação que era levado a cabo no interior do Mato Grosso. Digo pressões, pois, de acordo com Nelson Werneck Sodré (1966), o jornalismo brasileiro tornava-se profissional, e os jornais tinham que vender para permanecer no cenário, já que as vendas garantem anunciantes. É importante salientar que o *Jornal do Commercio*, o mais antigo periódico brasileiro em atividade contínua, na época já estava estabelecido e tinha a característica de sempre estar ao lado do poder (CARVALHO, 2013: 52). Era a fonte de informação da classe conservadora, dos políticos e funcionários de alto escalão (SODRÉ, 1966: 324). É de se imaginar que, por este mesmo motivo, tenha sido este jornal que publicou as conferências de Rondon no Teatro Phoenix e que sua gráfica tenha sido uma das que imprimiu diversos relatórios da Comissão (CARVALHO, 2013: 53). Mais uma vez, retorno às redes de

³³ A *Revista Brasileira* ou *Brasilianische Rundschau* era publicada pelo Conselho do Comércio Brasileiro de Hamburgo, com todas as edições bilíngues, em duas colunas, alemão e português. Começou a circular em 1912.

influências para justificar minha afirmação de que *Rondônia* foi um livro oficial. É preciso entender que Roquette-Pinto já era um homem de determinado vulto, visto que o *Correio da Manhã* também se interessou em fazer uma entrevista sobre a conferência. As informações de um e outro são complementares, em nossa visão de hoje, porém é fácil entender porque este último jornal não poderia publicar a conferência na íntegra. Esta folha distanciou-se, efetivamente, dos elogios ao governo e se estabeleceu como um jornal de oposição.

A matéria do *Correio da Manhã* foi publicada no mesmo dia da conferência (15 de março de 1913). A entrevista se deu no gabinete de Roquette-Pinto, no Museu Nacional, e nela o professor faz questão de diferenciar os trabalhos, coisa que Rondon não conseguia (TACCA, 2002:18). Roquette-Pinto afirma que sua intenção não foi explorar a região geograficamente falando, o que já havia sido feito por Rondon, mas estudar os Nhambiquara antes que os alemães o fizessem. Segundo o distinto professor, eles se interessavam muito pela etnografia brasileira. É preciso abrir um parêntese nessa fala sobre a influência alemã no Brasil para salientar que ela era avassaladora, em especial na questão das ciências – vale ainda ressaltar que Roquette-Pinto, como muitos dos seus colegas e amigos ilustres, por exemplo, Gustavo Capanema, falava e lia fluentemente em alemão. Outro exemplo dessa influência está no texto da matéria, quando o professor mostra a *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau*, com o artigo “referente ao Congresso Americanista de Londres, para o qual enviei uma nota relativa aos índios Nhambiquaras, encontrados havia pouco pela Comissão Rondon” (CORREIO DA MANHÃ, 1913). Testemunhamos aqui a troca de informações entre os intelectuais da época e veremos mais adiante as relações entre Roquette-Pinto e os antropólogos alemães Rudolph Shuller, Rudiger Bilder e Franz Boas.

No livro *Rondônia* (ROQUETTE-PINTO, 1917) está escrito que ele partiu do Rio de Janeiro em 22 de julho de 1912, segundo o *Correio da Manhã*, com uma verba de 5:000\$000 (cinco contos de réis) do Museu Nacional. No entanto, encontrei no arquivo da ABL (Fundo Roquette-Pinto, Pasta 18, doc. 04) uma carta escrita na folha nº 2554 em papel timbrado da Diretoria Geral de Contabilidade da Secretaria de Estado dos Negócios da Agricultura, Indústria e Commercio (designação do Ministério da Indústria, Viação e Obras Públicas durante o Império), datada de um mês antes da viagem, 22 de junho de 1912, com o adiantamento dos cinco contos de réis para despesas durante a expedição de estudos antropológicos dos índios da Serra do Norte

que iria fazer ao Estado do Mato Grosso. O numerário seguiu pelo aviso nº 2549. A nota traz a assinatura de Mário B. Ribeiro, que finaliza a missiva com “saúde e fraternidade”, saudação positivista até hoje utilizada. A Comissão Rondon era de caráter misto civil e militar, estando o pessoal ligado, respectivamente, aos Ministérios da Indústria, Viação e Obras Públicas e ao da Guerra. Temos que pensar nas redes de influências e nos jogos de forças que, ali, foram colocados em prática para que uma ideia de nação pudesse se realizar. Vale lembrar que Roquette-Pinto também era positivista e, como veremos mais à frente, o Museu Nacional já passava por problemas orçamentários e de organização.

O repórter do *Correio da Manhã* descreve um pouco da viagem em si, da tropa de 6 homens e 30 animais que vararam 58 léguas³⁴ de Tapirapuan até o Juruena e depois mais 40 léguas até a Serra do Norte, e dos 30 dias que permaneceu na Serra do Norte. O professor enfatiza que procurou pesquisar a ordem e o método das relações entre os Nhambiquara e até alguns de seus objetos. Ele observa as mudanças daqueles índios diante das novas ferramentas que lhes são apresentadas ao destacar que, depois dos machados de pedra, a grande dádiva são os fósforos. Importante compreender essa passagem no registro da mudança que o machado trouxe para essa etnia e posteriormente entender se houve ou não mudança no nível da sociedade nhambiquara. A comunicação entre o pesquisador e os índios se dava por meio de sinais, porém, palavras foram acrescentadas ao vocabulário da língua, o que auxiliou o estudo e tornou possível “classificar” a etnia como diferente da de seus vizinhos, os Pareci. Isso é importante para mostrar que o estudo antropológico serviu para rebater a visão sobre o índio puro, romântico e genérico, pois as línguas que falavam os diferenciavam. Mais que isso, conseguiu apresentar as variações dentro dessa etnia por meio das autodenominações dos três grandes grupos: Kokô-zu, Auum-zê, Uaint-iaçi, Tognani.

É importante ainda destacar que, nessa entrevista, o professor afirma ter coletado para o Museu Nacional 2.150 espécimes e 100 fotografias que acrescentou à coleção de etnologia. Ele enaltece sua própria instituição ao salientar que essa coleção é a maior que o museu “tem recebido” e nenhuma outra instituição possui algo similar sobre essa etnia.

³⁴ Uma légua tem 6.600 m.

Para patentear como a influência europeia e, em particular, a alemã nas ciências e na vida do Brasil era realmente grande apresento dois casos: o primeiro, Roquette-Pinto termina sua entrevista ao *Correio da Manhã* informando que as duplicatas recolhidas seriam trocadas com museus europeus, principalmente alemães; o segundo, uma carta encontrada na Seção de Memória e Arquivo (Semear) do Museu Nacional, no Fundo Alípio de Miranda Ribeiro (Pasta 6, Correspondência passiva 1908-1909, doc. S/N), em que o diretor do Zoológico do Rio de Janeiro afirma ter recebido a correspondência pedindo que se doe ao Museu Nacional a pele de uma onça em vez de vendê-la para a Alemanha. As relações de troca e de venda entre museus eram comuns no período e, como é mostrado por Roquette-Pinto e pela carta, havia a intenção de transformar o museu em modelo de museu científico para o Brasil.

Ainda que Roquette-Pinto fosse um homem de ciência, ele pertencia a seu tempo e parecia entender que deveria mudar com o tempo. As matérias publicadas no *Correio da Manhã* e no *Jornal do Commercio* são complementares e também incorporam a mudança por relatarem aspectos distintos sobre um mesmo tópico. É interessante fazer uma citação do que observou sobre os hábitos dos Nhambiquara:

pode-se dizer serem eles a população mais atrasada da América [...] andam nus [...] comem até piolho [...] fazem fogo com fricção de dois vegetaes [...] mas todavia, forçados pela necessidade, já cultivam a mandioca e milho [...] caçam e pescam. Seus costumes são muito simples. Não tem ritos ou práticas religiosas. Não conhecem redes nem animais domésticos (CORREIO DA MANHÃ, 1913).

O notável dessa citação é a parte do cultivo, que pode colocá-los em diversos níveis de aproximação à “civilização”. Segundo a retórica rondoniana, o índio se acercaria da sociedade dita civilizada por si só, por entender que essa era melhor devido também à tecnologia. A ideia principal era que o índio passaria por um processo de civilização de pouco em pouco. E cada estágio seria registrado, seguindo o modelo do pensamento positivista: o fetichista, o metafísico e o positivo (ERTHAL, 1992; TACCA, 2001; CARVALHO, 2013). Sob tal aspecto, entende-se que a patrimonialização realizada pela divulgação dos achados científicos era também um instantâneo da modificação daquelas etnias que entravam em contato com a Comissão Rondon. Cada etapa seria devidamente catalogada e transformada em uma narração para a sociedade.

Já na edição do *Jornal do Commercio* do sábado, 22 de março de 1913, o texto da conferência segue uma linha muito similar à apresentada por Francisco Bhering em seu

texto “Incógnitas geográficas” (BHERING, 1907),³⁵ sabia-se que o Brasil ainda não conhecia boa parte de seu território. Na transcrição da palestra, Roquette-Pinto informa como o Brasil se tornou senhor do dilatado território que os portugueses colonizaram, mas que os europeus não deixaram de conhecer a *hinterland* brasileira. A noção de que o branco era melhor é tácita, e o racismo e o darwinismo social se apresentavam com certa tranquilidade. Roquette-Pinto traça uma pequena história sobre a colonização do Brasil, apenas como ilustração e para fazer uma síntese da colonização, em especial do litoral para o interior. Cita frei Vicente de Salvador, que achava que os colonizadores perderam tempo na costa, mas que, segundo o palestrante, isso não deve ser tido como coisa absoluta. O interessante é entender essa citação: “Mas, nos campos do interior morava o gentio feroz, arisco e intratável” (JORNAL DO COMMERCIO, 1913). Salientar o desconhecido dos mapas leva a ideia do medo do desconhecido. Além da cordilheira marítima era o lugar do outro, era o reino do índio. Corroborando o que vi na minha dissertação de mestrado, o desconhecido significa o perigo do que não se conhece, e o sertão era uma área de outra soberania (KNAUSS, RICCI, CHIAVARI, 2010). No entanto, deve-se interpretar que, no início do século XX, a República tinha como premissa de modernização a incorporação do sertanejo à sociedade e do sertão ao país, trazendo com isso ideias de autenticidade nacional (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008:).

Prosseguindo com sua explanação sobre a colonização, Roquette-Pinto fala sobre como o povo neobrasileiro não deixou de percorrer o interior do território, e como a gente crioula (brancos nascidos na colônia) e o português medieval eram corajosos. Mais uma vez há uma prova de que é o elemento branco que traz a civilização, ela não surgiria espontaneamente.

Novamente, os europeus surgem com a informação explicitada de que, depois de Von der Stein, quem trouxe dados etnográficos foram Kock-Grunberg, Schimidt, Krausse, Kisserberth e o casal Coudreau. Notadamente, os quatro primeiros são de língua alemã. Ele entende que as explorações feitas por brasileiros não eram boas, também pelo fato

³⁵ Há que se pensar que em seu texto, no *Jornal do Commercio*, Francisco Bhering informa que o interior do Estado de São Paulo ainda não havia sido mapeado. E de acordo com Elias Bigio (2001: 6), o estado do Mato Grosso correspondia a 1/5 do território nacional e possuía uma população recenseada de apenas 90 mil, não sendo contabilizados os indígenas. A falta de conhecimento de partes do interior do país serviu de pretexto para o “desbravamento” militar do território e para a defesa da soberania nacional. Esse trabalho de reconhecimento deve ser levado em consideração no contexto da modernização almejado pelo governo federal e pela *intelligentzia*.

de não serem tão bem documentadas. Penso haver aqui um uso retórico do “complexo de vira-lata”, pois, segundo o texto, as explorações estrangeiras eram tidas como melhores e mais científicas pela produção de documentos posteriormente utilizados e, com isso, carregavam uma verdade absoluta. E mais uma vez vemos a importância do documento para a ciência daquele momento, em particular. Roquette-Pinto prossegue sua explanação com pequenas amostras do trabalho do brasileiro: Candido Rondon explorou entre os paralelos 2 e 13 ao sul do Equador e preencheu os brancos dos mapas. Para elucubrar sobre documento deve-se notar a Cartografia. E, mais uma vez, o antropólogo se mostra à frente de seu tempo ao utilizar uma estratégia de modificação de autovisão.

Para corroborar tal premissa, vale ressaltar a citação a seguir, usada para enaltecer o trabalho de pesquisa e de exploração do Brasil por brasileiros. É importante notar que esse trabalho é um esforço estatal, e a pesquisa geográfica ou antropológica, entre outras, não está sozinha tampouco em primeiro plano. No entanto, essa pesquisa é usada para marketing e para modificar a visão que se tem de si. É um esforço intelectual para criar uma nação cientificamente almejada:

Para nós a grande descoberta da expedição Rondon foram os índios da Serra do Norte. [...] Vinte e quatro anos depois da primeira expedição alemã foram encontrados índios ainda mais atrasados que os de Von der Steinen em 1884, no Xingu (JORNAL DO COMMERCIO, 1913: 4).

Trocando em miúdos, enaltecemos o produto científico nacional ao informar que fomos mais longe e encontramos povos ainda mais selvagens.

Um fato é recorrente, tanto no livro quanto nas matérias, conferências e artigos: a explicação de que o etnônimo é, de forma geral, dado pelo outro. Ou seja, Roquette-Pinto explica que os nomes conhecidos das etnias eram apelidos dados pelos sertanejos ou por etnias aliadas ao colonizador ou ao expedicionário. Importante notar que tal fato sempre ocorreu, mas não era de conhecimento amplo da população. Um dos méritos dessa informação é o conhecimento sociológico do Brasil. No caso dos Nhambiquara que falam uma língua sem parentesco linguístico identificado, a designação segue também com etimologia: do tupi Nambi — orelha; Kuára — furo (ROQUETTE-PINTO, 1917). A névoa fantasiosa que cercava a vida na Comissão Rondon foi também usada nessa conferência para causar impacto ao dizer que os Nhambiquara causavam terror nos viajantes, mas tal ferocidade se transformou em confiança.

A apresentação dos índios em diversos “estágios de aculturação”, como apregoado pelo positivismo, também surge ao comentar sobre os índios Guató, já civilizados. Outra forma de estudar a época é pensar que os pesquisadores, e muitos daqueles que trabalharam ou passaram certo tempo com a Comissão, podem ter se utilizado das informações uns dos outros, além de terem visto quase as mesmas coisas. Escrevo isso por ter encontrado nos arquivos de Alípio de Miranda Ribeiro, no Museu Nacional, referências parecidas aos índios civilizados na mesma região do Mato Grosso. E outro fato importante é o próprio conferencista indicar que tal etnia foi também estudada pelo antropólogo alemão Max Schimidt.

Roquette-Pinto exibia ideias comuns a outros de sua época, como Euclides da Cunha, sobre o trato da natureza, e afirma, em sua palestra, que era contra as queimadas, como ele mesmo diz “elaborada[s] pelos caipiras”. Ele chega a esboçar uma consciência ecológica, como observada atualmente, quando menciona que “a mata é vida” (JORNAL DO COMMERCIO, 1913: 4).

Achei por bem separar em pequenas partes a palestra quando se mostra em consonância com o trabalho rondoniano e com a política da República Velha, ao falar sobre o esforço de civilização do sertão. Isso é percebido ao comentar sobre Tapirapuan, que já aparece nos mapas, não como um círculo, mas como um ponto. Uma aldeia que se transformaria em cidade. A ideia principal é que o fio do telegráfico é parte da descoberta e civilização do sertão, que tem na estrada de rodagem sua melhor síntese. A estrada, aberta pela comissão, tinha 100 km de extensão e levava de Porto dos Bugres até Tapirapuan e depois à Aldeia Queimada. O primeiro povoado ganhou esse nome por ser o local onde índios iam trocar poaia por outros gêneros, e novamente a ideia de uma etnia única se coloca no imaginário brasileiro.

Há partes do texto que ainda mencionam representações antigas sobre os índios, mas a modificação positivista estava em andamento e é bem apresentada. Roquette-Pinto consegue chamar atenção do seu público para a transformação dos índios em civilizados ao explicar que os queriam ser diferenciados dos não índios, e isso é colocado na fala dos próprios índios: “nós somos ‘brasileiros mesmo’”. Eles são “Pareci mesmo”. Comenta sobre o uso do zaquerê, escudo por trás do qual se escondem para caçarem veados e emas. A estratégia era de origem dos Pareci, mas a espingarda é de brasileiro. Penso ser importante notar a resignificação de objetos e a mistura entre culturas;

principalmente no sentido de uma técnica de caça permanecer a mesma, mas a ferramenta ser outra. Trocou-se o arco e a flecha pela Winchester calibre 44. A palestra difere um pouco do livro ao explicar que Aldeia Queimada ganhou esse nome devido às correrias contra os Kozarini, subgrupo dos Pareci, que deixam a região como terra arrasada. Ele mostra a diferenciação entre os índios, entre as etnias, com um jogo de ida e volta no texto de Roquette-Pinto: os Pareci eram índios em vias de civilização ou mesmo civilizados, mais uma vez a ideia de que o índio deveria deixar de ser o que era e tornar-se outra coisa. A retórica rondoniana de apresentar os diversos estágios do processo de civilização dos índios cai num paradoxo, pois os indígenas estão sempre em transição. O civilizado é um indivíduo dentro de uma etnia.

O antropólogo mostra que o Pareci estava sendo inserido na sociedade envolvente e que sem o auxílio desses índios não seria possível mapear a região. O terreno só era descoberto por meio de depoimento de Pareci. E a fim de salientar a dificuldade do próprio trabalho, informa que a antropologia só pode ser feita no local onde o nativo vive e, por essa razão, certas narrativas míticas e questões religiosas dos Pareci só começaram a ser estudadas a partir daquele momento. O darwinismo social era um conceito forte na época e também é usado por Roquette-Pinto para definir questões que viu entre Pareci e Nhambiquara. Voltando-se para estes últimos, apresenta o que considerava ser paradoxal sobre sua sociedade: eram grandes agricultores, mas ainda eram nômades, passavam algum tempo perto de suas plantações e depois vagavam novamente. Parece não haver entendido a agricultura de coivara ao tipificar como nomadismo essa prática. O fato de não usarem a rede é sempre uma notícia usada para demonstrar o “atraso social”, mas interessante também é a designação dada a eles pelos Pareci, irmão do chão, justamente por não dormirem em redes. E é nessa questão que se auxilia na visão das diferenças étnicas. O que essa informação traz não chega a ser a compreensão de alteridade em si, mas o auxílio do índio Pareci no trabalho de estudo dos Nhambiquara. E mais fatos paradoxais são trazidos à baila: o capital dos Nhambiquara não é individual, mas todos só tiram o que precisam; não foi comprovada a antropofagia ritual ou alimentar; não possuem pajés específicos ou chefes declarados ou com ostentação, o chefe surge naturalmente por inteligência ou coragem; comem a carne dos burros abandonados pela Comissão devido à exaustão, e depois seguem seu caminho de “eternos vagabundos” (JORNAL DO COMMERCIO, 1913: 4). Roquette-Pinto usa esse termo duas vezes ao longo da conferência, e é importante entendê-lo de

acordo com sua etimologia, de vagar, andar, já que são considerados nômades pelo autor. O fato de os pajés ou chefes surgirem espontaneamente por inteligência ou coragem se encaixa muito no ideário positivista de uma classe dirigente que dá o exemplo a ser seguido. E Roquette-Pinto coloca o modelo de sociedade positivista dentro do que ele observou. E essa ideia positivista também apresenta os índios em um determinado estágio da evolução social, ainda que tal estágio fosse o fetichista. O que é indicado no texto é que os grandes exemplos morais para os indígenas e classe dirigente do sertão se encontravam no âmbito da Comissão, coisa que Roquette-Pinto não apresenta. Creio que isso se deva por ele estar um pouco distante daquele positivismo ortodoxo que direcionava a Comissão Rondon. O positivismo, como fundamento da política indigenista do século XX no início, deve ser compreendido no registro da “incapacidade relativa” e “tutela”, como destaca Souza Lima (1995). Por isso, a extrema necessidade de uma classe dirigente no sertão. Tais conceitos foram formados com base na ideia da impossibilidade de uma catequese sistemática.

Na transcrição do *Jornal do Commercio* (1913), ele informa que o visitante deve se apresentar ao longe, por meio de gritos, e que os Nhambiquara fazem o mesmo ao se aproximar dos ranchos da Comissão. A mesma informação foi utilizada em outras oportunidades, no texto da *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau* (1912), por exemplo, informa que, na Serra do Norte, os membros dessa etnia aproximavam-se ao som da palavra “tiranhô”, que significa amigo. Foi por meio da elaboração e do estudo de vocabulário que Roquette-Pinto, entre outros estudiosos como Rudolph Shuller, acreditaram que esta etnia poderia pertencer ao tronco Jê, porém, eram um pouco mais sofisticados do que outras etnias pertencentes a esse grupo. Tal trabalho fora realizado a partir de material linguístico e de objetos etnográficos entregues ao Museu Nacional pela Comissão Rondon entre 1910 e 1911 (SANTOS, 2011).³⁶ As conjecturas são feitas a partir do som produzido pelo falante, “as sílabas zê, zi, gê parecem indiferentemente colhidas uma pelas outras [...]” (ROQUETTE-PINTO, 1912: 33). E a hipótese se formou pela semelhança das sílabas terminais que são achadas nas “designações dos povos do grupo Jê”. Ainda nesse semanário, o professor coloca que o fato de dormirem no chão teria grande impacto, se confirmadas as suspeitas de pertencimento ao tronco

³⁶ Faz-se digno de nota que grande parte do livro de Roquette-Pinto está dedicada à “análise das origens, características gerais e filiações linguísticas e culturais dos povos que estavam sendo contatados pela comissão” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 110). É o caso da indagação de serem Jê Aruak ou Tupi.

Jê, pois seriam a segunda tribo Jê mais afastada. No entanto, tais considerações foram observadas, mesmo não sendo a Serra do Norte um lugar de predomínio Jê. Porém, se fossem confirmadas as opiniões de Rudolph Schuller sobre os Jê, eles passariam a ser Nu-Aruak, aparentados com os Pareci. Nesse momento, pode-se observar como se trabalha a diferença entre o índio tido um dos traços da matriz identitária, de preferência tupi, e de preferência extinto, e o real. Na virada do século XIX para o XX predominava ainda a noção de “culturas atrasadas” e “culturas avançadas”, e o tupi era tido como o mais avançado, e o Jê-botocudo, o mais atrasado. É importante salientar que, nas primeiras décadas do século XX, os Jê-Botocudos eram encontrados perto dos grandes centros e no caminho das frentes de expansão, notadamente Minas Gerais, Espírito Santo e norte do Rio de Janeiro (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 110-111).

Estudos modernos comprovaram, contudo, que não eram nem um nem outro – a língua Nhambiquara não tem ligação com qualquer outro tronco linguístico conhecido.³⁷

Ainda na *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau*, no Juruena foi possível colher mais um pouco de vocabulário, mas até aquele momento não tinham informações sobre a autodenominação da etnia. Porém, no *Jornal do Commercio* e no *Correio da Manhã* ele informa que sabe a autodenominação de quatro grupos de Nhambiquara: “*Kôkôzú, Anunzê, Tagnani e Taitê*”. No *Jornal do Commercio* ele infere, no entanto, que é pouco provável que tenham um nome nacional comum, pois vivem em grupos isolados.

Acho importante fazer um adendo sobre Rudolph Schuller (1873-1932). Nascido na Áustria, concentrou seus estudos em línguas indígenas das Américas do Sul e Central. O trabalho mais conhecido é sobre os Huasteca, do México. Lecionou na Universidade Nacional da Cidade do México e no Instituto de Pesquisas da Meso América da Universidade de Tulane, em Nova Orleans, EUA. Faleceu na Colômbia. Esse personagem se torna importante por ser um dos grandes conhecedores de línguas indígenas americanas de seu tempo e por ser alguém a quem Roquette-Pinto recorreu para corroborar suas hipóteses sobre os Nhambiquara. Além dele, Rudolph, também ter recorrido a Roquette-Pinto para ter mais informações e elaborar o pequeno artigo “The Linguistic and Ethnological Position of the Nambicuára Indians”, publicado na revista *American Anthropologist* (1921). No artigo ele escreve: “The first scientific news of Rondon’s discovery were communicated by Dr. E Roquette-Pinto, assistant curator of

³⁷ Ver <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/nambikwara/1672>.

Anthropology of The Museu Nacional at Rio de Janeiro, in a pamphlet [...]”³⁸ (SCHULLER, 1921: 472) Há uma nota que informa sobre uma série de artigos publicados em um importante jornal do Rio de Janeiro e, em outra nota, sobre a publicação na *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau*. Outro fato interessante e que mostra a repetição ou apropriação de conclusões está em outra nota de Rudolph Schuller que menciona que Roquette-Pinto, em seu artigo “Indianer des Nordgebirges”, publicado na *Revista Brasileira - Brasilianische Rundschau* em 1914, e diz ser Nhambiquara um nome de origem tupi-guarani, o que “é evidentemente baseado nas minhas pesquisas”. Schuller publicou o artigo com tal informação na *Pettermanns Mitteilungen Globus*, em 1912. Na edição de *Rondônia* que usei para esta tese, há um reconhecimento ao artigo publicado por Schuller nesta revista alemã em 1912 (ROQUETTE-PINTO, 1975: 25).

Na pequena correspondência trocada entre eles que encontrei no arquivo da ABL, entendi que as relações eram amistosas e não distantes. Uma das cartas de Rudolph Schuller, que não é datada, mas que é possível inferir que foi escrita entre 1912 e 1913 (Fundo Roquette-Pinto Pasta 22, doc. 140), ele pede que Roquette-Pinto receba o professor Walter Lichttenstein da Universidade de Harvard, nos EUA, que desejava conhecer o Museu Nacional. Nessa carta Schuller pede mais um exemplar do artigo que foi apresentado no Congresso Internacional de Americanistas, em Londres, do qual teve inúmeras informações pela *Revista Brasileira*.

2.3 - A narração de viagem é realidade? – Jornais e museus

Nesta seção do capítulo me dedico a apresentar como os jornais e o museu se relacionavam. Ainda que a imprensa não seja o grande tópico da minha tese, acredito que ela tem enorme importância por ser um grande mediador do trabalho realizado no sertão e por ser também a instituição que mais demonstra a relação entre discurso e poder. Penso também ser interessante atentar para as relações que a escritora e professora argentina Beatriz Sarlo (2007) estabelece entre a memória e a experiência na escrita. Esta autora me interessa devido ao fato de o livro de Roquette-Pinto se tratar de um grande diário de campo acrescido pelo que havia no Museu Nacional e por

³⁸ Tradução livre: As primeiras informações sobre a descoberta de Rondon foram noticiadas pelo doutor E. Roquette-Pinto, curador-assistente de Antropologia do Museu Nacional, do Rio de Janeiro, no panfleto [...]

informações de outras pessoas. Outro autor igualmente importante é Walter Benjamin, a quem recorro para trabalhar a narrativa das experiências de Roquette-Pinto na viagem que resultou no livro *Rondônia*. Será que essa experiência se dissolveu na narração? Eu entendo que não, exatamente pela repercussão que teve nos jornais.

Ainda que Beatriz Sarlo (2007) trabalhe as memórias das ditaduras na América Latina, suas observações apontam divergências e convergências entre memória e história, como disciplina acadêmica. Entendo que é possível fazer uma correlação do trabalho de Sarlo com o meu estudo quando ela considera o fato de a narrativa subjetiva ter valor e dever ser compreendida pela sociedade. A autora se mostra um tanto crítica quanto ao regime de verdade que a narrativa subjetiva ganha. É necessário observar tal exclamação no contexto também de Zamorano Bezerra (2014) e de Van Dijk (2010), o regime de verdade é apresentado pelo especialista, e o dispositivo de autoridade é organizado com a convivência de parcelas da sociedade. A mídia é fundamental, inevitável e é fonte tanto da memória quanto da história. Ela é imprescindível para a transmissão dessa memória justamente pela quantidade de receptores (VAN DIJK, 2010).

Entendo que Beatriz Sarlo se distancia um pouco de Walter Benjamin (1994), que declarou o fim da experiência pelo fim da narração na modernidade, pois traz à luz uma questão: a narração mantém ou desfaz a experiência? Ou, como quer Gabriel García Márquez, em *Viver para contar* (2004): o passado não exatamente o que uma pessoa viveu, mas o que quer lembrar e como quer fazê-lo para poder contar tal história. Como a própria autora argumenta, “não há testemunho sem experiência, tampouco há experiência sem narração” (SARLO, 2007: 25). A comunicação retira a experiência do seu aspecto momentâneo, ou seja, a experiência, ao ser transmitida, ganha o futuro. No entanto, essa narração deve ser acrescida do extraordinário para que ganhe com a comoção do público. Ou seja, há que se romper com a ideia de que algo é banal por ser bem conhecido. Sarlo fala sobre a dificuldade do testemunho como fonte e recurso pela dificuldade de transmissão da experiência e comenta que aquele que testemunha, na primeira pessoa, fala pelo coletivo, mas esse coletivo precisa ver no testemunho do narrador tudo que se passou. A grande questão é que existem vários sujeitos em uma pessoa só, o que cria o impasse: uma verdade una e a verdade identitária de cada sujeito.

Com respeito a essa narração do outro é também preciso pensar na mídia operando a memória como fábrica de senso comum (SARLO, 2007). O que entendo ser de grande valia para o caso que estudo, pois os relatos de viagem de Roquette-Pinto e de Alípio de

Miranda Ribeiro se encontram e se afastam em diversos aspectos, e ambos foram apresentados pela mídia e representam formas de pensar o Brasil, a inserção do índio na sociedade, a modernidade imaginada pela República Velha, entre outras coisas. Em referência a Sarlo deve-se entender que os relatos testemunhais são discursos no sentido de terem uma retórica de persuasão. Essa reelaboração é uma distorção que tem por finalidade dar coerência à narração do passado. Quem narra não precisa dar explicação de por que deixou algo de fora, pois a subjetividade lhe dá esse direito. No entanto, as fontes primárias (panfletos e documentos) não podem ser deixadas de lado, e deve-se observar o fato de que tais indivíduos são personagens e têm participação e intenções dentro da luta política.

Em seu livro sobre as relações entre nacionalidade e ciência sob a ótica de *Os sertões* de Euclides da Cunha, Luciana Murari (2007) percebe que a identidade é uma elaboração que é reafirmada observando o lema “todos como um”. Da mesma forma que observa no autor Homi Bhabha (*apud* MURARI, 2007), a nacionalidade é uma forma de trabalhar a progressão de uma temporalidade em uma história nacional. Por isso o sentido de nacional se mostra totalizante e monumental e anulando as diferenças. Nesse sentido, a nação é montada a partir de um centro – uma identidade una que não observa as diversas particularidades (MURARI, 2007: 25-26). Ainda como também entende Benedict Anderson (2008: 32), a nação é definida como uma “comunidade política imaginada” no sentido de ser limitada e, ao mesmo tempo, ter soberania. Este autor explicita tal questão pela incapacidade de se conhecer todos os habitantes de um país e pelos limites estabelecidos por suas fronteiras. E é imaginada como comunidade porque a nação se assenta sempre em uma camaradagem horizontal entre seus cidadãos (ANDERSON, 2008: 34). Seria uma sociedade imaginada quase transcendental e com uma essência quase religiosa.

E é nesse registro de comunidade/nação que se deve pensar o relato de viagem de Roquette-Pinto, que se mostra como uma narração de um saber mais profundo sobre o outro, a ser incorporado. Como afirma Murari, Euclides da Cunha também “produz uma tradução do outro em termos de saber compartilhado por um determinado grupo, no caso o estrato letrado e urbano ao qual o autor se dirige” (2007: 26). Essa tradução deve ser elaborada como uma narração e colocada dentro de um espaço de saber. Isso significa que o texto só existe na “relação entre narrador e destinatário, entre os quais existe, como condição de comunicação, um ‘conjunto de saberes, semânticos,

enciclopédicos e simbólicos comuns” (HARTOG *apud* MURARI, 2007:26). Ou seja, essa comunicação tem que ser feita em um registro que o leitor entenda. É necessário usar elementos e observações que o leitor compreenda e ainda efetuar uma modificação sobre essa compreensão. Tal modificação se realiza por meio de pequenas colocações e é feita de pouco em pouco. Por isso é preciso observar qual era o conjunto de saberes compartilhado naquele período. E o interessante é que a alteridade do índio e do caboclo que é apresentada não é aquela que os pensadores e intelectuais queriam, pois, para estudar o Brasil, teriam que pensar o meio, a raça e o momento.³⁹ Só que os “conceitos empregados por estes autores estão marcados por um viés político etnocêntrico e colonialista” (MURARI, 2007:28). É importante entender as afirmações de Hartog em seu livro *O espelho de Heródoto* (1999) ao usar a escrita sobre o outro, especificamente a de Heródoto, para analisar como os gregos realizavam uma etnologia dos diversos povos ao seu redor. A etnografia acontece por meio de características sociais e morais que compartilhamos em nossa sociedade e por meio da observação da diferença, da análise do que não é semelhante (HARTOG *apud* MURARI, 2007). No entanto, é preciso pensar que as características daquele que narra o outro afetam também a narração em si.

Mesmo que, neste capítulo, não trabalhe especificamente com objetos, entendo ser bom compreender as visões de George Stocking Jr. (1985) sobre como a alteridade e o museu se relacionam. Ao trabalhar material primariamente histórico, o autor conclui que a antropologia e o museu focam no viés institucional e biográfico (o que também se dá pelos primeiros estágios da historiografia de qualquer campo) com base em documentos. Segundo as observações do autor, as coleções tendem, naturalmente, a se firmar sobre pessoas e instituições. O que é o caso neste capítulo: a coleção formada por Roquette-Pinto sobre a Serra do Norte para o setor de etnologia do Museu Nacional foi coletada pela Comissão Rondon, mais especificamente pelo Tenente Antonio Pirineus

³⁹ Na segunda metade do século XIX, as ideias europeias de “raça” e de “meio” criaram raízes no seio dos intelectuais brasileiros. Os modelos de “civilização” sempre trabalhavam com a dualidade de barbárie. E aqui se encontra a questão do ideário que não se encaixava na realidade “a grande presença no território de africanos e seus descendentes, de diversas populações indígenas e de categorias híbridas denotativas de mestiçagem como o pardo, o caboclo, o mulato, o sertanejo, entre outras” (SANTOS, 2011: 20-21). E também se percebe que uma descrição de raça é bem pensada pelo próprio Roquette-Pinto: a raça era a relação entre os grupos humanos (grupo de organismos) e o meio em que viviam e aqui ele se coloca próximo, por motivo de conceitos científicos, a Ihering que estudava a relação entre espécie e território. E como isso também deve-se observar a mudança nos conceitos dentro do campo antropológico: “É, por isso, indispensável ir levando em conta os fenômenos, do mesmo modo como se apreciam os seres” (Roquette-Pinto: 1917: 126).

de Souza, e pelo próprio Roquette-Pinto. Deve-se pensar em como pessoas ganham vulto ao realizar coleções e narrar sua coleta e assim tornam-se autoridade devido ao próprio trabalho e pela dimensão que recebem ao divulgar tal trabalho.

Segundo Stocking Jr., o fato de o museu ter se tornado um templo secular, ou seja, é nele que se apresenta a pressão patrimonial (estatal), criou a situação propícia para que o *staff* das instituições ganhasse contornos de sumidades ao apresentarem a ciência ao redor da coleção. E a alteridade está presente nesse jogo a partir do momento em que o material pertencente à instituição representa o outro, o descreve e o objetifica. Entendo que o autor define o antropólogo e não o objeto de pesquisa ao apresentar uma definição de alteridade (*others*) – “de seres humanos cujas similaridades ou diferenças são compreendidas (*experienced*) por observadores estrangeiros de uma forma profundamente problemática” (1985: 4; tradução livre). Considero essa parte importante, pois coaduna as ideias de Regina Abreu (2008) ao informar que é o outro falando sobre um observado. Sobre os objetos, Stocking Jr. entende que há uma relação dentro do museu: o objeto e quem o vê. Acho apropriado fazer uma ponte com Daniel Miller (2013), visto que este estuda os objetos e o uso nas relações sociais. Utilizando-se dos estudos de Erwin Goffman e Pierre Bourdieu, Miller pensa no quadro no qual a ação se dá, em qual contexto da ação. Isso significa que tudo é relacional, deve-se examinar o local, o que é feito e a interpretação que é dada ao evento como um todo. O que vemos, o que nos foi dito e o que o outro quer mostrar. Miller se volta para as ideias de Bourdieu para elaborar uma perspectiva de que, para ser o que somos, precisamos ter ou nos relacionar com “trechos” (termo utilizado pelo próprio Daniel Miller). O autor mostra que tudo que nos foi ensinado é “trecho”. É uma objetificação universal de tudo e de todos, e que estes não são desconexos.

Uma sociedade particular elabora suas práticas culturais mediante um padrão subjacente que é manifestado numa multiplicidade de formas diferentes. Ao aprender a interagir com uma profusão de culturas materiais, o indivíduo cresce aceitando as normas que chamamos de cultura (MILLER, 2013: 82-83).

Miller estuda também a obra *O sentido da ordem*, de Ernst Gombrich, e me interessa especialmente sua fala sobre a moldura, que podemos entender como tendo o mesmo efeito do *passe-partout*, realçar a obra e não brilhar mais que ela. A moldura correta, então, nos passa a informação correta, como deve ser passada por quem a imaginou, e assim “tomamos subitamente consciência de sua existência” (MILLER, 2013: 77). A

moldura é um elemento simbólico criado para dar distinção àquela obra de arte. A arte é exterior àquilo que vemos, ela se expressa para nós de outras maneiras; poderíamos dizer que é criada socialmente. Da mesma forma que a ideia da moldura é, também, criada socialmente. Um objeto material é apenas um cenário para algo (MILLER, 2013: 78), indica o que se pode ou não pode fazer. No entanto, as coisas funcionam por serem invisíveis e não mencionadas, por serem familiares e prosaicas. A cultura material existe não em nossa consciência, “mas como um ambiente exterior que nos habitua e incita” (MILLER, 2013: 79). Miller ainda se apresenta como leitor de Bourdieu no *Esboço sobre uma teoria da prática* e de Lèvi-Strauss em um estruturalismo em que, de uma forma simplista, tudo é relativizado na relação entre as coisas. O ponto de vista do observador sobre a coisa pode mudar a coisa em si, ou seja, pode mudar a compreensão da coisa em si. Miller (2013: 80) apresenta com precisão as questões relacionais ao escrever: “Um pote sozinho é inexpressivo [...] Como exemplo de cultura, eles são uma elaboração de formas com dimensões sistemáticas de diferença. De modo que só podemos entender cada um em relação ao todo do sistema”.

É nesse sentido que se deve também elaborar uma relação entre os objetos, seu coletor e a narração que é feita para a sociedade. É aqui que se deve analisar a relação entre as coisas: o objeto necessita ser colocado dentro dessa dimensão de diferenças para ser compreendido. A problemática se encontra no museu quando este usa essa dimensão explicada para outra sociedade com outra dimensão de diferenças. Conforme elabora José Reginaldo Gonçalves (2007), o grande problema de trabalhar as relações entre as coleções, museus etnográficos e teorias antropológicas são os processos de representação do outro. Ou seja, os processos de mediação desse outro, e isso afeta a forma de apresentar essas coleções. No entanto, ele aponta que a questão anterior era que só seriam encontradas menções “a coleções e museus como fontes de dados para a pesquisa etnográfica”, principalmente sobre o que atualmente se chama “cultura material” (GONÇALVES, 2007: 45). É imprescindível notar que não havia discussão sobre a objetificação, sobre a construção de uma visão sobre o outro. E sob tal aspecto há que se observar a renovação teórica que acompanha o projeto museográfico e, da mesma forma, a antropologia como ciência, no período. Gonçalves se volta para a coleção como categoria de pensamento, ela é própria da sociedade ocidental moderna e está sujeita às vogas intelectuais e institucionais. No entanto, ela é uma prática ampla e presente em toda e qualquer sociedade.

Ainda que a coleção seja pensada por diversos cientistas, Gonçalves examina a coleção do ponto de vista da prática cultural. Ou seja, a coleção tem um caráter mediador entre o sensível e o invisível. Sobre tal ideia pode-se observar o conceito de semióforo, apresentado por Pomian (1984), para cada objeto da coleção. O semióforo é um símbolo que carrega sentido em si, que permite a observação, a orientação.⁴⁰ Ainda que seja retirado do círculo de uso, ganha sentido ao ser exposto ao olhar e também para a manipulação da narração dentro coleção. Sob essa ótica da narração é interessante entender que colecionar é universal, mas cada sociedade coleciona de uma maneira específica. Colecionar é também registrar o próprio grupo, trabalhar a construção da identidade desse grupo. Porém, há que se observar que o outro é sempre uma oposição que se mostra no colecionamento. Essa oposição se dá em uma via de mão dupla: o coletor vê os objetos do nativo como sendo do outro, e o nativo mostra seus objetos ao outro, o coletor (GONÇALVES, 2007: 48). O coletor intenta apresentar, por meio da coleção, uma identidade una e indivisível, nas palavras de Clifford Geertz (*apud* GONÇALVES, 2007: 48), no ocidente “a coleção é uma elaboração de *self*, de cultura e de autenticidade possessivas”. O colecionamento trabalha tanto no aspecto subjetivo e individual quanto no registro do que é coletivo. Mas é preciso entender que, ao coletar o “outro”, trabalhamos num duplo registro: oposição/alteridade e identificação/unidade. A coleção pode ter essa dupla função de mostrar o outro como parte do seu.

O museu não patrimonializa por si só, precisa do mediador e também da coleção para realizar tal forma de patrimonialização. E é assim que Gonçalves entende a diferença de perspectiva de cada sociedade em relação ao colecionamento e a da mudança dessas categorias nas quais os objetos são inseridos: de “artefatos tribais” em “curiosidades” (século XIX), e, depois, em “objetos etnográficos” ou como “arte primitiva” (século XX). Essa mudança faz parte das relações epistemológicas e políticas próprias do ocidente. Surge também a observação da influência de uma cultura em outra: o que se queria ver era o autêntico de cada objeto e de cada cultura. Não há observância sobre as transformações comuns e naturais de cada sociedade e de todas as sociedades. O que Gonçalves mostra com o panorama de Geertz é que “colecciona-se o que vem a ser

⁴⁰ “De um lado estão *as coisas, os objectos úteis*, tais como podem ser consumidos ou servir para obter bens de subsistência, ou transformar matérias brutas de modo a torná-las consumíveis, ou ainda proteger contra as variações do ambiente. Todos estes objetos são manipulados e todos exercem ou sofrem modificações físicas, visíveis: consomem-se. De um outro lado estão os *semióforos, objectos que não têm utilidade*, no sentido que acaba de ser precisado, mas que representam o invisível, são *dotados de um significado*; não sendo manipulados, mas expostos ao olhar, não sofrem usura” (POMIAN: 1984: 71, destaques no original).

classificado como ‘tradicional’, ‘autêntico’, deixando-se de lado o que há de híbrido, ou histórico num sentido atual e emergente” (2007: 48, destaques no original). Há aqui um pouco de resistência a perda, o tradicional garante a continuidade no tempo e a distinção entre as culturas e, assim, a compreensão da alteridade (e a observação de nós com base no outro). A história é vista como destruição, e “uma cultura” será preservada por meio do colecionamento e de sua exibição. Nesse aspecto, isso se faz por meio de uma patrimonialização, ou seja, dar um valor simbólico maior a algo. Vejo que essa exibição necessita de um reconhecimento da população, pois é a sociedade que entenderá o que lhe pertence e o que não lhe pertence, onde e em que se reconhece. Sendo essa exibição, também, um ato político, cercado de intuítos por vezes bem definidos.

O colecionamento está no coração mesmo dos processos de formação de uma subjetividade moderna no ocidente, a partir da relação deste com as chamadas sociedades “primitivas” ou “exóticas”. Nas práticas que desencadeiam esses processos fazem-se presentes valores centrais de ordem epistemológica, estética e política (GEERTZ *apud* GONÇALVES, 2007: 49, destaques no original).

Mas a coleção jamais será total, trata-se de um conhecimento parcial visto que não há como se ter uma sociedade inteira, representada em todas suas nuances, em uma só coleção. É um conhecimento situado, realizado por um profissional que também é parcial. Pensar a cultura é sempre olhar um pedaço, o que é sempre híbrido e precário. Até a exclusão do que não seria autêntico provoca a visão parcial de uma cultura. Para Clifford, colecionar é um processo de tensão entre total e fragmento. E nisso há que se pensar que o que foi apresentado pela coleção Roquette-Pinto é também um fragmento de uma totalidade dos índios e também um fragmento da sociedade brasileira da época. Essa coleção e a pesquisa realizada por meio dela são narradas de diversas formas, tanto em museus quanto em conferências e na mídia.

É preciso ainda observar que a mídia possui também a força de representar tal alteridade. Detendo-me na relação entre museus e os homens, penso ser importante saber o que era o Museu Nacional naquele período. O jornal *O Imparcial* publicou, em 2 de abril de 1916, uma entrevista com Bruno Álvares da Silva Lobo, diretor da instituição de 1915 até 1923. O título da matéria é “O Museu Nacional”, mas o subtítulo apresenta o agravante: “Uma entrevista com o Dr. Bruno Lobo. Os trabalhos de reorganização do estabelecimento. O Horto Botânico. Jardim Zoológico. As conferências. O Novo horário. A biblioteca”. Utilizo-me também do cotejo com o

relatório da instituição apresentado ao ministro da Agricultura em 1915, assinado pelo entrevistado.

Segundo a reportagem, Lobo foi responsável por “uma rápida e admirável reorganização” (O MUSEU NACIONAL..., 1916: 6). O que chama atenção é que, segundo o texto, parece que ele operou uma ressurreição, pois, entre outros problemas, encontrou o museu sem pessoal inferior em quantidade suficiente para o bom funcionamento. Interessante como muita coisa não mudou: “a secção de botânica, por exemplo, estava sem instalação, a de mineralogia em mudança, numerosos locais sem aproveitamento, falta de material e de verba para adquiri-lo”(O MUSEU NACIONAL..., 1916: 6). É importante perceber que o mesmo que se lê nos jornais é encontrado no relatório: não havia pessoal qualificado, instalações adequadas nem verba (MUSEU NACIONAL, 1916: 3). Ele assumiu em meio ao caos, ao ler correspondência atrasada admitiu ser “possível afirmar que as relações do Museu com os estabelecimentos similares e instituições sábias estavam nos últimos tempos suspensas” (MUSEU NACIONAL, 1916: 7). Acredito que isso se devia à falta de um secretário do próprio museu, cargo posteriormente assumido por Hugo Braga. Os mostruários eram mal guardados, o que, segundo consta, facilitou o roubo de peças, entre elas “uma água-marinha, [...], quarenta e um diamantes comprados pelo governo por trinta contos” (O MUSEU NACIONAL..., 1916). Tal roubo é corroborado no mencionado relatório. E o que era ruim ainda podia piorar, segundo Bruno Lobo, e apesar de tudo o que foi descrito acima: “A única coisa que vai mal, muito mal, é a parte financeira [...] exíguas dotações orçamentárias, já pela carência de crédito na praça do Rio de Janeiro” (O MUSEU NACIONAL..., 1916: 6). O texto segue um pouco confuso, mas pode-se inferir que o museu devia mais de 200 contos, gastos fora do orçamento, para Theodor Wille e Cia. (empresa da navegação), para a família Guinle, para a editora Macedo & C. Bruno Lobo receava que a falta de pagamento engavetasse os trabalhos ou os retivesse em gráficas. O que também é corroborado pelo relatório:

Trabalhar nessas condições, tendo ainda a certeza de ficarem o relatório das pesquisas e os trabalhos originais em uma gaveta de secretaria ou retidos na tipografia, pesquisar sem ter auxiliares, material e instalações próprias, é a maior demonstração possível do amor à ciência e ao Museu, manifesta pelos diversos professores (MUSEU NACIONAL, 1916: 3).

O caso de Lobo e o Museu Nacional não é isolado, mas recorrente. Em carta enviada de Bourg La Reine, França, em 29 de maio de 1931, para Roquette-Pinto, Alberto Rangel comenta sobre os fonogramas de *Rondônia*, mas lamenta a redução de verbas do museu (Fundo Roquette-Pinto, Pasta 20. Doc. 89). Apenas como ilustração, lembro os casos recentes da greve, em 2014, e do fechamento por falta de verba, logo no início de 2015.

A matéria apresenta quem salvou o museu: o ministro da Agricultura e o senador Bueno de Paiva, da Comissão de Finanças do Senado. Informa ainda que já houve o aumento das salas para mostruário e que havia o esforço para transformar o Museu Nacional em instituição científica de referência mundial. Tal esforço era feito também por meio do trabalho de educação e ensino. Pelo que é dito, houve um aumento de visitas e de conferências, e o museu parece que era um lugar realmente ativo. A visitação contabilizava um público de 181.556 pessoas, em 1915, ainda que tivessem problemas com os novos horários de 8 da manhã às 5 da tarde. Aumento considerável, levando em consideração a troca de horários de funcionamento e a falta de informação do público. O ensino e a divulgação no museu baseavam-se num tripé originalmente organizado da seguinte maneira: a) pelas coleções cientificamente organizadas; b) pelas lições individualmente ministradas pelos professores a diversos praticantes; c) pelas conferências ali realizadas, com a frequência de numerosas pessoas. É importante observar o registro feito no relatório de que havia muito material jogado em salas e necessitando de revisão e seleção. Isso parece confirmar a hipótese de que qualquer objeto entrava no museu pelo livro de tombo e era jogado no canto sem a devida catalogação, no mais das vezes, pela falta de treinamento dos funcionários. Nas seções e laboratórios, havia material com e sem inventário. Difícil dizer se em igual proporção. No entanto, a reorganização estava em curso.

É importante também saber das afinidades que o museu tem com a sociedade, pois é só aí que se dá a mudança. Tal mudança e concepção sobre esse outro, que está na coleção, se encontra na exposição e na organização do material. Os ensinamentos foram também feitos por professores e praticantes, pelas conferências, “muitas das quais em homenagem ao Coronel Rondon”. Já na página 9, a aceitação do empreendimento, as conferências, foi absoluta (relembro que, segundo o relatório, o próprio ministro esteve presente à conferência de Roquette-Pinto): “a importância e as vantagens de estas lições e a razão de ser do afã com que foi cumprido o regulamento, procurando esta diretoria restabelecê-las”.

Esta última parte me parece um tanto confusa, pois, como informado na reportagem, não havia no museu uma sala especialmente destinada para aulas e conferências. Uma sala foi adaptada para esse fim e até possuía material para projeções, doado pelo ministro. Porém, em outra parte da reportagem é dito que tais conferências não eram realizadas há mais de vinte anos. Penso que talvez não fossem realizadas nas instalações do Museu Nacional. A conferência de Roquette-Pinto, realizada na Biblioteca Nacional em 1913, pode ser entendida como algo feito em conjunto pelas duas instituições, já que o antropólogo excursionou pela Serra do Norte enviado pelo Museu Nacional e nela foram apresentados a coleção de objetos e o estudo etnográfico como pertencentes ao museu e de acentuada importância científica para o conhecimento do Brasil.

Quanto às coleções, havia muitas doações e “promessa de doações” de espécimes para o museu, mas o nome de Candido Rondon é sempre lembrado como o maior doador de peças, como “benemérito incontestável do nosso instituto” (O MUSEU NACIONAL..., 1916: 6). O museu iria promover ainda uma série de conferências sobre os trabalhos de exploração e da aquisição do material. Sobre os trabalhos de organização, apenas a seção de antropologia tinha um texto guia impresso, elaborado por Roquette-Pinto. O que exalta o trabalho e a força desse cientista. “Todas as seções estão trabalhando ativamente na confecção de guias” (MUSEU NACIONAL, 1916:11). No entanto, “a não terminação dos guias” se dá pelo motivo de o Museu estar em “franco período de organização”.

Sobre o acervo e as coleções originadas pela Comissão Rondon, justifico a adequação do termo “originadas” pelo fato de haver inúmeras coleções com nomes de pessoas que participaram ou que eram colaboradores dessa empresa. Bruno Lobo menciona, por exemplo, Miranda Ribeiro e a Inspetoria de Pesca, e afirma que a coleção retirada dessa autarquia é acervo que enriquece o museu. E acrescenta: “depois de conseguir doações como as recebidas da comissão Rondon, depois de ver as coleções enriquecidas com um material de tão grande valor, é justo, é natural que o restrito número de especialistas se entregue ao estudo do material recebido, para depois tratar de guias das coleções desse modo aumentadas” (MUSEU NACIONAL, 1916: 11). O autor mostra que é patente a falta de pessoal e que as coleções estão em eterna reorganização.

Lembrando que estamos tratando aqui de especialistas, recorro a Poulot (2009) para falar sobre a formação do especialista junto ao público, ou seja, sobre a função de fazê-

lo ser percebido como alguém capaz de, por treinamento, estabelecer a autenticidade e o valor de qualquer espécie de monumento ou objeto dentro de uma história nacional e aqui também etnográfica. O especialista é um intelectual que tem autoridade para criar valor (BEZERRA, 2014). Ele deve ser a referência em seu ramo de atuação, tanto para seus colegas quanto para o público em geral, e para tanto precisa de formas discursivas para mostrar o valor que apresenta. Como relatei em minha dissertação de mestrado (CARVALHO, 2013), Cândido Rondon foi apresentado com o discurso de especialista sobre índios (VAN DIJK, 2010), e neste mesmo registro Edgard Roquette-Pinto também alcança tal *status*. Ainda há outros, não tão aparentes, mas também com discursos e apresentando objetificações importantes de serem compreendidas, tais objetificações são os estágios positivistas. Para finalizar o trato com o artigo de *O Imparcial*, um terceiro especialista é apresentado, ainda que possua caráter dúbio com relação ao índio; como veremos mais à frente. Segundo o repórter, o museu patrocinou excursões para estudo de insetos em Pernambuco e Minas Gerais, nesta última tomou parte Alípio de Miranda Ribeiro, com o objetivo de coletar material para comparar com o que foi recolhido pela Comissão Rondon. Vale salientar que Miranda Ribeiro, como era conhecido, entrou para o Museu Nacional em 1894 como preparador interino da Primeira Seção. Seguiu carreira e foi naturalista-auxiliar da instituição, secretário, professor e chefe da divisão de zoologia; e participou, como zoólogo, na Comissão Rondon, em 1908-1910, a mesma que fez contato com os Nhambiquara, e na Expedição Roosevelt-Rondon.⁴¹

Outro periódico, a revista *Kósmos*, nos auxilia a compreender um pouco a visão que se tinha do índio, do sertão e da mentalidade da época. Em três edições, às de número 9, 11 e 12 de 1908, Miranda Ribeiro relata o percurso que fez do Rio de Janeiro a São Luís de Cáceres, MT, quando comissionado às Linhas Telegráficas para coleta de material para o Museu Nacional. O que ele faz é também um grande diário de viagem, ainda que sempre tente elevar o nível da narração ao trazer mais informações científicas sobre o que via.

Miranda Ribeiro usa o seu discurso para se mostrar especialista, criando uma autoridade para si. A matéria começa relatando quando havia sido interpelado por Gustavo

⁴¹ Fonte: <http://www.dec.ufcg.edu.br/biografias/AlipioMR.html>

Peckolt,⁴² editor da revista, sobre nomes de animais, mas ele não esclarece que já escrevia para a revista com o pseudônimo “Cryptus” (CID; WAIZBORT, 2006). Outro momento em que demonstra ao público que quer se fazer especialista e ganhar autoridade é quando relata sua resposta ao filho sobre o motivo de sua viagem: “vou caçar todos os bichos do Mato Grosso, guardá-los e trazê-los, para saber o que eles são e para que servem. Quer dizer que vou sair para trabalhar muito, meu filho” (RIBEIRO, 1908). A questão da ciência é muito importante, e o conhecimento do Brasil por seus cidadãos é também valorizado. A frase a seguir apresenta a preocupação deste cientista quando ao conhecimento do Brasil: “quantos livros didáticos em português reproduzem a natureza da França” (RIBEIRO, 1908). O mote que se apresenta é de um ufanismo contido, mas completamente baseado na ciência como motor de transformação e de civilização. E é nessa percepção que os textos eram publicados em revistas e jornais. O Brasil deveria iniciar-se na ciência para elaborar conhecimento sobre o próprio país. Havia que se retirar a palavra “Desconhecido” do mapa, literalmente. Pode-se imaginar que o pensamento da época era de aproximação com a Europa, principalmente com a ciência feita na Alemanha, pois, como apresentado por Octávio Ianni (1996), a modernidade se encontrava na aproximação com a Europa. E deve-se também não perder de vista que a Comissão Rondon trabalhava em estreita ligação com o Museu Nacional. Este último dava o vaticínio científico necessário para o trabalho de exploração e tomada de território que ocorria no Mato Grosso.

O darwinismo social e as ideias de raça e meio são preponderantes na fala de Miranda Ribeiro. O embranquecimento da população era um tópico sempre presente. Para Miranda Ribeiro, a ciência ajudaria a formar a nação, e as teorias evolucionistas, em particular o darwinismo, seriam um método de alcançar um país idealizado (CID; WAIZBORT, 2006). Ainda que ele pensasse que a mudança era necessária e “porque não havemos de cuidar nisso” (RIBEIRO, 1908: 18), seu ideal de população era branco. Ele vaticinava uma “estética da nossa raça” (RIBEIRO, 1908: 18). Isso pode ser melhor observado nas considerações sobre as crianças argentinas e uruguaias, com faces rosadas e que

só nas cidades de clima frio ou temperado temos essas cores e essas formas. No Rio de Janeiro, as tijucanas ou as ricas moradoras de

⁴² Gustavo Peckolt (1861-1923), botânico, químico, farmacêutico e ictiólogo. Foi consultor técnico da revista *Chácaras e Quintais*, redator do *Almanaque Agrícola Brasileiro* e editor da *Kósmos*.

Botafogo ou Santa Thereza são assim; tudo o mais, não nos iludamos, é clorótico nervoso, irascível (RIBEIRO, 1908: 18).

Para salientar o evolucionismo e o projeto de que o Brasil deveria ser branco comenta sobre um fato importante da época, a imigração japonesa para o Brasil. Ainda que se mostrasse um admirador da terra do sol nascente, não era a favor da imigração japonesa, gostava deles no Japão. E ainda tenta fazer chiste, “É que japonês é feio e feio ... só eu” (RIBEIRO, 1908: 19). Ele queria a imigração, pois entendia que havia uma necessidade de mudança de um sistema de trabalho no Brasil, mas queria europeus. Isso denota que ele escrevia para um público branco, um Brasil que ele almejava. E aqui retomo as ideias de Sarlo (2007), Miranda Ribeiro entende que se une a seu público e que sua opinião deveria ser refletida no público e pelo público.

Ainda sobre o tema de imigração, evolução e a relação entre ciência e projeto de nação há que se colocar em perspectiva a troca de ideias entre os pares, os especialistas de diversas áreas. Encontrada no fundo Alípio de Miranda Ribeiro do Museu Nacional, uma carta enviada por Bruno Lobo, o futuro diretor do Museu Nacional (Fundo Alípio de Miranda Ribeiro Caixa 2, Pasta 2, Doc. S/N) pergunta para Miranda Ribeiro sobre a imigração japonesa e as possíveis relações com os índios brasileiros. Ainda que não esteja datada, é possível inferir que era de 1909, pois está em papel timbrado da faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, do laboratório de Microbiologia. Bruno Lobo foi professor das cadeiras de Anatomia e Histologia e de Microbiologia da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro entre 1909 e 1915.

Sempre pensei na antropologia como uma subdivisão da Zoologia, eis pois a tua opinião franca e leal de zoologista emérito, a respeito dos indígenas brasileiros, donos da nossa terra antes da chegada dos portugueses e agora ainda dominadores de uma parte do sertão brasileiro.

São asiáticos, ou precisando um pouco mais, são mongólicos?

O que pensas do cruzamento dos nossos índios com os indivíduos de outras raças? O produto resulta sempre inferior?

Vês algumas analogias antropológicas entre os japoneses e alguns dos nossos indígenas?

Acreditas ser nociva para nosso país a imigração japonesa?

Com desculpas ante tamanha curiosidade, pede que ordenes

Amigo certo

Bruno Lobo

Não encontrei a resposta de Miranda Ribeiro, mas acho que a maioria das perguntas foram respondidas por meio da matéria na revista *Kósmos*. Penso que é de fácil compreensão o fato de o especialista ser reconhecido por seus pares e as teorias e informações serem identificadas e compartilhadas por todos. O cientificismo era o padrão socialmente compartilhado e trazia em si o projeto de nação moderna.

Sobre sua viagem, o zoólogo dá informações sobre a cidade de Corumbá, a de maior futuro do Mato Grosso, com quatro hotéis, comércio agitado e “três ou quatro linhas de navegação”. E o especialista ainda ataca sistemas arraigados como “perniciosa tendência à monocultura que domina em quase toda agricultura brasileira” (RIBEIRO, 1908, n. 12: 19). Miranda Ribeiro se mostra cientista ao analisar a fauna local, que considera pouco estudada, e o homem da região. Essa etnografia que ele realizou é na realidade a grande amostra do pensamento de raça e meio, muito difundido na época. Ele descreve o inimigo das onças “conhecido pelo cognome de Nhéco”, brasileiro típico, estatura mediana, magro, vigoroso e ágil, como é comum ao sertanejo. Esse sujeito dizia ter matado mais de mil onças. O índio é aqui visto como “índios guaicurus civilizados”, são a mão de obra do Sr. Nhéco, são os vaqueiros. O que chama atenção é o fato de uma etnia ter sido apresentada, porém o índio está em outro lugar que não é o dele. O indígena aqui foi objetificado como o vaqueiro. E como é compreendido, o adjetivo “civilizado” muda o índio de lugar, mas o *status* é o de sertanejo. E aqui cabe colocar que, segundo Roquette-Pinto, o índio “se civiliza” com a ajuda do sertanejo. Importante observar tal questão, pois o autor não coloca esse índio em relação aos outros. Não é apresentado nada sobre sua etnia, onde viviam ou quais outros tipos de relacionamentos poderiam ter com o Estado brasileiro.

O zoólogo descreve uma caça à onça, que é uma das muitas histórias que alimentam a vontade de sertão, a aventura. A caça a esse animal jamais é feita por apenas um homem. O grupo se divide, e o caçador tem, em geral, mais dois ou três colegas que lhe dão auxílio. Este são chamados zagaieiros, carregam uma lança longa para manter o animal à distância ou mesmo matá-lo. Para Miranda Ribeiro, o zagaieiro é um bugre, e, segundo a narração, a onça pode ser brava ou mansa, quer dizer, ela pode ou não atacar o homem quando do primeiro contato. No primeiro caso, pula no caçador, no segundo, sobe em uma árvore. Isso é colocado de forma a pôr este último em alteridade, em relação com uma sociedade envolvente. Miranda Ribeiro mostra ainda mais a alteridade

em um evento durante a caçada: no caso de a fera pular e o caçador errar o tiro, o zagaieiro, com sua lança, procura acertar o animal num golpe só, mas:

torce-se a onça, e procura com as garras o zagaieiro, ferindo o ar, a zagaia e mordendo o solo ensanguentado. Verga-se em arco o cabo da zagaia, sólido pau de lei; saltam do corpo os músculos do bugre, faíscam-lhe as pupilas iracundas na fúria de matar, acodem os cães (RIBEIRO, 1908, n. 12: 19).

O caçador fala com os colegas: “Aguenta compadre”, e repete o tiro. Além de uma bela escrita, o zoólogo mostra em nota sobre o termo compadre “é título que mais agrada aos bugres; é para elles alguma cousa mais do que amigo”. Podemos pensar que é uma construção identitária em sistema de vai e volta, alteridade e similitude. A objetificação do “bugre” e sua aproximação com o dito “branco civilizado” também pode ser elaborada com o que foi observado por Roquette-Pinto ao apresentar a alteridade do Pareci. As narrações desses dois casos mostram que as fronteiras identitárias funcionam na tensão entre o próximo e o distante, e nas forças políticas envolvidas nasce uma construção sempre reorganizada, com base na natureza das relações sociais, ao longo do tempo, entre o índio e os demais sujeitos sociais e étnicos (MAHER, 1998: 116-117).

Para terminar essa questão da onça, Miranda Ribeiro novamente se mostra o especialista e esclarece que chamar onça de tigre é uma designação errada, jargão dos países platinos.

O texto apresenta que isso tudo era uma propaganda enganosa e exagerada, viajar ao estado não era uma marcha para a morte. Essa modificação foi elaborada durante bom tempo, pois no acervo da ABL (Fundo Roquette-Pinto, pasta 20, doc. 90) encontrei uma carta de Fernando de Azevedo, diretor da Companhia Editora Nacional, com algo que parecia ser carimbo ou selo com os dizeres: “Natural Beauties & Healthy Climate are found here – Aqui se encontram belezas naturais e clima salubre”. A propaganda de que o Brasil não era um grande e perigoso sertão estava por toda parte. Retornando, a matéria indica que quem chega ao estado só se depara com matas medíocres e banhados, os “bugres” têm olhos de bondade e respondem as perguntas em português. A população é saudável. A ideia de assimilação do índio é aqui apresentada por meio da utilização da língua portuguesa, ele não era mais índio.

Ainda como forma de mostrar a similaridade entre os estados da federação, o autor descreve uma pequena lenda rural que é encontrada por todo o Brasil, a do minhocão. A história foi contada pelo avô de Miranda Ribeiro, o Tenente-Coronel Francisco Innocencio de Miranda Ribeiro, de Minas Gerais. Durante uma viagem de canoa, um cachorro caiu na água e o militar manda um índio pegá-lo, mas “O bugre mergulha com a faca entre os dentes” (1908) e diz que o cachorro morreu e está sendo devorado por um minhocão e não há nada que faça o sujeito cair na água de novo. O minhocão aparece também em Corumbá, onde um homem diz tê-lo visto: parecia um enorme bote com a quilha para cima.

O problema aqui são as expressões recorrentes de que não há índios no Brasil. No entanto, Rondon e Roquette-Pinto fazem uma nova leitura, uma nova narração sobre o tema. Não haver índios transformava o país em moderno, mas ter gente na idade da pedra era interessante como curiosidade e denotava a alteridade e a ciência. A ciência tiraria aqueles homens do estado em que se encontravam.

Os comentários de Miranda Ribeiro também podem ser compreendidos como formas de ver a ciência interferindo no progresso e na civilização ao apresentar como as etnias indígenas encontradas pela Comissão Rondon foram classificadas e reconhecidas dentro do território (CID; WAIZBORT, 2006).

Para mostrar a mudança de pensamento do evolucionismo social pesado de Miranda Ribeiro à consciência de estudo das sociedades, gostaria de apresentar uma carta enviada por Roquette-Pinto (Fundo Roquette-Pinto Pasta 35, doc. 174) para Rudiger Bilden,⁴³ datada de 15 de outubro de 1929, papel timbrado do Museu Nacional. Roquette-Pinto comenta inúmeras coisas, entre elas, que ficou feliz com a visita de Bilden ao Brasil em 1930, que achou interessante o livro de Franz Boas, que enviará um exemplar do trabalho sobre Fritz Muller para Bilden e que ainda não tinha o livro *Art of primitive people*, de Franz Boas. Outros comentários são importantes por relacionar a transitoriedade da ciência; o remetente informa ainda que suas observações, por mais de vinte anos, não o permitem discordar da lei de Mendel com relação à humanidade, que agora ele está convencido de que é verdade. E ele escreve: “Mas o ‘Retrato do Brasil’

⁴³ Rudiger Bilden (1893-1980) foi um dos primeiros brasilianistas. Alemão imigrado para os EUA, foi colega de Gilberto Freyre na Universidade de Columbia. Pode ser considerada a grande influência para Freyre escrever *Casa grande & senzala*.

do meu amigo Paulo Prado, penso ser muito bem escrito, mas extremamente errado, porque é inclinado a um enorme preconceito”.

Este capítulo trabalhou sobre os relatos de viagem de Roquette-Pinto e Miranda Ribeiro, e as relações entre eles e a sociedade e a base teórica positivista que permeou toda a narrativa. É imprescindível entender que a história contada em palestras e na imprensa é também uma recordação e, como toda lembrança, é reelaborada com base em questões políticas e afetivas do momento. E, da mesma forma, essas viagens realizaram coleções que são narrações sobre o outro e também fundadas em questões políticas.

3 - Que história é essa? – Museu e patrimonialização

Neste capítulo examino mais profundamente as coleções elaboradas por Roquette-Pinto e outros auxiliares diretos e indiretos da Comissão Rondon. O livro de tombo do Setor de Etnologia do Museu Nacional/UFRJ é a melhor ferramenta para abordagem do tema, pois é nele que se inicia o processo de patrimonialização. É precisamente por meio da descrição dos objetos no livro de tombo e, posteriormente, pela divulgação na imprensa e em conferências que se tem uma narrativa patrimonial. Sobre tal ponto, observa-se qual a narração de nação que se modifica junto com a transformação de visão sobre o índio que é elaborada por meio dos objetos.

A leitura do livro de tombo auxilia na apresentação das mudanças em relação ao estudo de etnias e grupos diversos. É preciso refletir sobre as relações entre a instituição e o colecionismo promovido por Roquette-Pinto, entre outros, e qual a narração foi feita a partir das peças coletadas. Como elaborado por Luís Grupioni, deve-se ponderar que, nas primeiras décadas do século XX, os estudos sobre a cultura material estavam em franca expansão, ainda que também tenham passado por altos e baixos, tais estudos auxiliaram a escrever história da Antropologia como disciplina (GRUPIONI, 2008: 22). Para o trabalho com essa coleção é necessário examinar a relevância do rito de dessacralização que se aplica ao objeto coletado e a distinção social que é dada àqueles que realizaram a coleta. Sobre este último tópico deve-se ponderar também a quantidade de objetos doados por uma mesma pessoa e a repetição desses objetos. Para direcionar a leitura ao tema, traço um pequeno panorama sobre o que era representado e entendido a respeito do índio, considerando que Edgard Roquette-Pinto iniciou as coleções com base nos trabalhos realizados junto à Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas, a Comissão Rondon. É necessário ainda entender esses objetos como lugar de memória de estágios do desenvolvimento social humano, conforme pensado pelos positivistas, e que essas culturas eram fadadas a acabar conforme sua aproximação à civilização.

É também fundamental ter em mente as ideias de Francisco Marshall (2005) sobre as relações entre museus e coleções. É interessante seu argumento de que o colecionismo tem uma dimensão ordenadora e que os museus de história natural, como o Museu Nacional, têm como objetivo domesticar a natureza selvagem e explicá-la por meio de

exposições. Segundo este autor, os museus de história natural, de ciência como diria Poulot (2013), guardam a “história social das epistemologias científicas” da mesma forma que os grandes museus nacionais esmiúçam “a história do nacionalismo e do imperialismo” (MARSHALL, 2005: 20). No contexto do período estudado nesta tese, o Museu Nacional funciona como uma instituição que apresenta um projeto de nação por meio da narração patrimonial dentro das coleções.

É preciso destacar o fato de que há uma relação entre coleção, razão e linguagem. E sob as ponderações de Marshall, o moderno é a soma de potencialidades históricas construídas por meio do tempo. A condição moderna não é apenas a duração do Estado moderno. A memória cultural é composta de camadas de dimensões das identidades culturais. O que nos traz a ideia de que a memória é também latência e potencialidade, e que pode estar ou fora de controle ou dominada por outros.

3.1 - Narrativa dos objetos dentro do livro de tombo

É indispensável ter em mente que o livro de tombo da Seção de Etnografia e Etnologia, do Museu Nacional, foi reorganizado por Roquette-Pinto. Assim, nos tópicos que se seguem, trabalho o lado humano da elaboração das coleções que são descritas dentro desse livro. E há que se entender no humano que as relações com o material se mostram em camadas de coisas e de sentidos (MELO, 2015). É também importante refletir sobre a passagem do tempo e a reorganização da ciência e como o humano se relaciona com a ciência e com o objeto dentro da coleção.

3.1.1 - Colecionador/ Coletor

É essencial pensar sobre aquele que inicia uma coleção etnográfica pode ser tanto antropólogo, ou etnólogo, quanto colecionador particular. Ainda que a coleção trabalhada nesta tese não seja uma coleção privada, mas uma elaborada com fins científicos, é necessário observar as semelhanças entre o coletor e o colecionador. No caso particular do Museu Nacional, há que se compreender o doador de objetos também como coletor. Isso se deve ao fato de, ao longo do livro de tombo, surgir uma grande quantidade de objetos doados por clérigos, senadores, entre outros personagens, e, ainda, material coletado e doado por empresas. Sobre a etnografia brasileira, e coloco aqui também o caso do Museu Nacional nesse momento histórico, deve-se ter em mente

as observações de Grupioni a respeito do problema das coleções serem constituídas por “conjuntos de peças, coletadas de forma aleatória, fragmentada e desacompanhada de uma documentação básica, necessária para seu estudo” (GRUPIONI, 2008: 26). Sob este aspecto, o amadorismo da coleta pesa, pois os interesses variados criam situações diferentes para o estudo. Coletores sem um norte teórico fazem com que muitas coleções sejam formadas de apenas um tipo de objeto, outras contêm espécimes mais vistosos, de forma que a cultura material dessas etnias é analisada por diversos lados que muitas vezes não dão uma visão mais geral (GRUPIONI, 2008: 26). Dentro do material recolhido pelos diversos colaboradores da Comissão Rondon, que constam no livro de tombo, observa-se inclusive pessoas jurídicas, como a Ascensi e Cia., que doa ao Museu, entre outros objetos, uma sequência de flechas sob os números 14619 até 14752. Todas as entradas trazem a mesma descrição: “Flecha – dos índios ‘Parintintins’ deixada na barraca Paraiso, em condições especiais – Comissão Rondon – Coll. Asensi & Cia – 25-9-916” (LIVRO DE TOMBO 6). Fica a pergunta – que condições foram essas? Pode-se imaginar ter sido um sinal de paz, devido ao fato da “pacificação” dos Parintitin ter acontecido no ano anterior (CARVALHO, 2013). Durante minhas pesquisas dentro do Museu do Índio encontrei correspondência para Carlos Ascensi, o dono da Ascensi & Cia, e isso pode nos mostrar que as relações eram políticas tanto no sertão quando na cidade (CARVALHO, 2013).

Para iniciar as reflexões sobre o colecionador, recorro às concepções do filósofo alemão Walter Benjamin, em seus textos “O colecionador” (2006) e “Desempacotando minha biblioteca” (1984), nos quais elabora a perspectiva sobre esse sujeito e sobre a coleção por ele formada. Ainda que de início procure por coisas até mesmo quebradas, esse indivíduo tem o intuito de unir o que foi partido. Assim, procura dar uma explicação sobre o que pretende unir novamente. O colecionador cria panoramas com sua coleção, ou seja, ele faz uma narração sobre o que considera visível em sua reunião de objetos. No entanto, há também na coleção o congelamento do uso e da coisa em si. O objeto deve ser desligado de “toda e qualquer função primitiva, a fim de travar a relação mais íntima que se pode imaginar com aquilo que lhe é semelhante” (BENJAMIN, 2006: 239). A ideia é que os objetos de uma coleção se completem e formem um todo. No entanto, essa unidade surge da “tentativa de superar o caráter totalmente irracional de sua mera existência através da integração em um sistema histórico novo, criado especialmente para esse fim: a coleção” (BENJAMIN, 2006: 239). O colecionador cria,

então, um sistema no qual cada objeto caracteriza um personagem dentro da história gerada pela própria coleção para explicar “toda a ciência da época, da paisagem, da indústria” (BENJAMIN, 2006: 239). Surge, dessa forma, a imobilidade do objeto dentro do círculo mágico formado pela unidade de todos os outros objetos. Essa unidade é harmonizada pelo colecionador para dar voz à sua visão de mundo. A mesma concepção é também trabalhada por Krzysztof Pomian, no verbete Coleção da *Enciclopédia Einaudi* (1984), quando percebe que há uma organização que faz a ligação entre o visível e o invisível que consta da relação entre os objetos. Tal ligação é apresentada por meio da comunicação que dá voz, que narra a coleção. É a linguagem que concebe o invisível e que faz com que indivíduos se comuniquem com seus fantasmas. É essa ligação que transforma “a íntima convicção de ter tido um contacto com algo que jamais se encontra no campo do visível” (POMIAN, 1984: 68). O autor também salienta que é o jogo com as palavras que forma enunciados que, “embora compreensíveis, designam todavia algo que nunca ninguém viu” (POMIAN, 1984: 68). A linguagem permite falar de eventos passados como presentes, auxiliando na transmissão do saber. É nessa oposição entre visível e invisível que se encontram o universo do discurso e o mundo da visão.

Retornando a Benjamin (1984, 2006), deve-se realçar que cada peça é sempre um item que se apresenta para dar a melhor explicação sobre a visão de mundo dentro da coleção. Cada nova peça dá a impressão de que pode ser o ponto final que completaria a narração. E no caso das peças da Coleção Roquette-Pinto e da Coleção Rondon, no Museu Nacional, mesmo sendo coletadas e doadas por terceiros, cada nova peça poderia conter o “elo perdido” que explicaria sempre da melhor forma a cultura de uma etnia em particular a que se relaciona. Trabalha-se aqui com a ideia de que seria possível explicar, de forma total, outra cultura. Importante salientar que esse coletor tenta explicar não apenas sua cosmovisão, sua concepção de mundo, mas a de outra cultura. Como apresenta o filósofo alemão: “A peça recém-adquirida surge como uma ilha no mar de névoas” (BENJAMIN, 2006: 239). E é nesse momento, em que juntam os outros objetos da mesma coleção, que o colecionador rearranja tudo com base em outro novo objeto. Como essa história é narrada com esse novo ponto de vista e esse novo personagem? De acordo com Benjamin (2006), toda história recontada é sempre modificada a cada vez que é contada e a cada nova peça inserida na coleção. Ela é

também ato de reflexão política, pois “coleccionar é uma forma de recordação prática” (BENJAMIN, 2006: 239).

No caso do colecionador particular, é imprescindível entender a importância do passado do objeto. Esse indivíduo precisa saber a gênese desse objeto, quem foram seus donos anteriores e como tudo o que possa ter passado ficou gravado no objeto (BENJAMIN, 2006: 241). Com relação ao museu, essa premissa também é válida, não no momento delicado e íntimo do colecionador particular, mas na ideia de que esse passado pode ser explicado e auxilia na narração daquela coleção. A unidade da coleção é representada pela relação entre cada objeto e aquele que vem imediatamente depois, mas também entre os outros que se apresentam fora dessa sequência. O filósofo ainda pondera sobre a visão que o colecionador tem a respeito de suas posses: “O mundo está presente em cada um dos objetos de modo organizado” (BENJAMIN, 2006: 241). As ideias sobre mônadas⁴⁴ perpassam toda a obra de Benjamin e aqui, sobre o colecionador, é possível compreender melhor essa fixação de que a menor parcela contém o todo.

O colecionador não procura pelas coisas, as coisas o acham. Mas ele anda por determinados lugares e com determinados padrões que fazem com que seja encontrado. Esse ritmo de vida faz com que aquilo que é neutro ganhe outros contornos, pois vem ao encontro do colecionador/coletor. Dessa mesma forma, o coletor de material etnográfico está sempre no lugar certo, pois o seu trabalho exige que esteja. É possível corroborar isso na transcrição da conferência de Roquette-Pinto na Biblioteca Nacional: o trabalho do antropólogo é feito no campo. Com relação ao material que se encontra no museu, a figura do colecionador pode ser comparada à do doador, que é muito observado no livro de tombo da Seção de Etnologia do Museu Nacional. Ressalvando que, enquanto “o colecionador vive num pedaço de vida onírica”, como bem apresentou Benjamin, o doador de material ao museu, nessa época, quer marcar seu nome na história. Ele quer o status do trabalho científico. Também quer passar a ideia de que é um especialista e quer se tornar uma chancela, uma referência sobre o assunto que tenta relacionar ao objeto doado.

⁴⁴ Dicionário Houaiss (2006), sob a rubrica filosofia – “no *leibnizianismo*, átomo inextenso com atividade espiritual, componente básico de toda e qualquer realidade física ou anímica, e que apresenta as características de imaterialidade, indivisibilidade e eternidade”. Segundo o professor Wolfgang Bock (2011), a mônada vem do pensamento de Leibniz. A menor parcela de uma coisa ainda tem o todo dentro de si.

Sobre o coletor devemos retomar as ideias de Regina Abreu (2008) quanto ao fato de este apresentar uma visão sobre um todo. Ainda que a coleção queira representar um todo homogêneo é necessário entender que o coletor, enquanto colecionador, seguia, por escolha, uma interpretação. A autora pondera que o coletor de material etnográfico aponta e determina o patrimônio do outro compreendendo a “dimensão valorativa e fundante de sistemas cosmológicos, simbólicos e de representações” (ABREU, 2008: 49). Segundo a autora, o coletor/colecionador sempre terá que trabalhar como impasse sobre as concepções de patrimônio do nativo e aquelas que ele próprio tem em sua visão de mundo e em sua diretriz acadêmica. Acredito que a tônica desta tese é a escolha: como falar sobre alguém e o que mostrar como representativo desse alguém? E, nesse sentido, fazer uma pesquisa sobre que objetos e práticas foram colecionados. O que foi utilizado e como foi musealizado para apresentar determinada etnia como nacional? Pretendo usar essas considerações sobre o que é mostrado como patrimônio brasileiro e o que a sociedade entende como seu dentro do que foi musealizado na coleção Roquette-Pinto e na coleção Rondon.

Vejo como obrigatório pensar nas relações dentro das coleções para que se possa entender a narrativa. Para tanto, devem-se perceber as questões sobre organização.

3.1.2 - Dialética da organização / caos

Na coleção, e na cabeça do colecionador, a ordem é estabelecida no catálogo. Como elucubrado pelo filósofo, o colecionador se encontra na tensão dialética entre a composição, a ordem, e o desarranjo, a desordem. A coleção é envolvida pelo “suave tédio da ordem” (BENJAMIN, 1995: 227). A parte interessante dessa citação é que o colecionador não ama as coisas e não as põe em destaque pelo valor funcional ou utilitário, “mas que as estuda e as ama como o palco, como o cenário de seu destino” (BENJAMIN, 1995: 228). É importante ressaltar que a dialética⁴⁵ é um ponto basilar na obra do filósofo, e sobre tal aspecto ele ressalta as relações entre homem e objeto: “Só posso ter um comportamento humano em relação à coisa quando a coisa tem um comportamento humano em relação ao homem” (BENJAMIN, 2006: 241). E ainda

⁴⁵ Como explicitado por Bock (2011), a dialética para Benjamin é um princípio de contradição. Mesmo como crítico da modernidade, o filósofo se debruça sobre a dialética de Hegel como movimento, uma eterna transformação. A dialética benjaminiana é a de colocar juntos elementos que jamais haviam sido vistos. Ele pensa na questão do *standstill* (paralisação): várias coisas paradas que se chocam. Como dito acima, é um preceito ambivalente.

sobre a dialética como sentido de contradição, Benjamin observa que o colecionador liberta as coisas da necessidade de serem úteis. E assim podemos encontrar Roquette-Pinto organizando a cultura dos índios da Serra do Norte ao retirar seus objetos do uso cotidiano e dar a eles novos usos dentro da narração dessa cultura.

Pomian pondera que a dificuldade do inventário de museus e coleções, tanto públicas quanto privadas, se encontra na quantidade de categorias. Essa problemática é expressa quando afirma que “qualquer artefacto, por mais fantasioso que seja, figura em alguma parte num museu ou numa colecção particular” (POMIAN, 1984: 51) A ideia de que as coisas são retiradas do cotidiano e de seu uso para serem musealizadas é a luta contra a dispersão e o caos (BENJAMIN, 2006: 241). Talvez o colecionador consiga reunir materiais afins com a intenção de comunicar suas ligações de parentesco ou sua relação na linha do tempo. Como explicitado a seguir:

Todas as colecções estudadas cumprem uma mesma função, a de permitir aos objectos que as compõem desempenhar o papel de intermediários entre os espectadores, quaisquer que eles sejam, e os habitantes de um mundo ao qual aqueles são exteriores (se os espectadores são invisíveis, trata-se do mundo visível e vice-versa) [POMIAN, 1984:67].

A coleção, e a narração que é feita com ela, só deve ser compreendida na ordenação entre os objetos. Sem a organização, a coleção seria incompreensível. Pomian ressalta o paradoxo da coleção, que é possuir um valor de troca, mas não um valor de uso. E o valor de troca, de estar em exposição, é justamente a relevância como símbolo, e também por isso ganha valor pecuniário (POMIAN, 1984: 54). Ainda segundo Pomian, nesse processo do colecionismo, a coleção em si ganha diversos “usos”. Ele introduz a ideia de que algumas peças de uma determinada coleção podem ter apenas razão de prazer estético e que, por vezes, uma dessas peças permite trazer consigo certos conhecimentos históricos ou científicos. Pomian se refere ao fato de o colecionador particular ganhar prestígio ao possuir determinadas peças. Tal prestígio, acompanhado de certo fascínio, se dá devido ao seu gosto apurado ou a suas qualidades intelectuais (POMIAN, 1984: 54). Mesmo que esta tese não trate de coleção particular, é possível fazer uma correlação entre o que foi descrito acima e o que é visto dentro do Museu Nacional. O doador quer ganhar reconhecimento e admiração pelo valor estético ou

científico de sua doação. Tal correlação é reforçada ao levarmos em conta as ideias de Zamorano Bezerra (2014) quando trata da autoridade do especialista de nome próprio.

Partindo da premissa de que a autoridade surge do saber específico (BEZERRA, 2014), é o conhecimento especializado que promove essa autoridade, e tal competência advém do exercício da profissão. E ainda mais:

A exigência pela autenticidade científica do patrimônio histórico faz com que o saber especializado seja a instância autorizada para produzir provas, emitir laudos, identificar datações e estabelecer autorias. Instâncias análogas são componentes incontornáveis da constituição de um acervo histórico, tal como o do MHN (BEZERRA, 2014: 26).

Zamorano Bezerra também alerta que cada objeto tem características naturais intrínsecas, mas converte-se em um objeto histórico quando “é valorado segundo determinados critérios” (BEZERRA, 2014: 28). Em sua tese, Bezerra aponta que Gustavo Barroso⁴⁶ usava um critério próprio para diferenciar o usual, o cotidiano, do histórico. A classificação que é dada tem um critério apenas subjetivo. Gustavo Barroso faz uso do que Mário Chagas chama de “imaginação museal” (CHAGAS, 2009). Chagas trabalha a ambiguidade do museu como instituição de representação do Estado e como arena pública aberta ao debate. Porém, o que mais toca a esta tese é a característica do colecionador de ter poder sobre o que apresenta dentro de uma coleção. Nesse sentido, os acervos são mediadores de uma grande possibilidade de narrativas. Gustavo Barroso surge, assim, como criador de uma narrativa histórica para o Brasil no Museu Histórico Nacional, e a grande questão evidenciada é quem escolhe o que é passado.

Pode-se traçar, então, um paralelo para analisar os doadores e os coletores de material etnográfico para o Museu Nacional: quem escolhe o que é significativo de uma cultura. Barroso analisa a procedência do objeto, quem é o indivíduo, ou a instituição, que doa o objeto. Zamorano Bezerra entende que “essas definições aparecem justapostas e hierarquizadas [...] o possuidor aparecia primeiro, seguido da origem do objeto” (BEZERRA, 2014: 84). Coisa similar pode ser vista no livro de tombo, no Museu Nacional, o nome do doador e a descrição do objeto surgem em sequência. No caso de Zamorano Bezerra, as coleções são organizadas em torno de um personagem histórico,

⁴⁶ Gustavo Barroso (1888-1959), advogado, museólogo, cronista, ensaísta e jornalista, foi diretor da revista *Fon-Fon* e diretor do Museu Histórico Nacional (1922 em diante). Junto à Liga das Nações, representou o Brasil na Comissão Internacional de Monumentos Históricos.

mesmo que tenham sido recolhidas de inúmeras fontes. A coleção, a narração, é montada com base na história que se tem relacionada com tal personagem. Deve-se ponderar que “a autoridade de nome próprio muitas vezes dispensa a análise intrínseca do objeto” (BEZERRA, 2014: 84). O dispositivo de valoração que certifica a autenticidade do objeto é o círculo de sociabilidade no qual seu detentor se encontra. São seus contatos e amizades. A palavra do proprietário valia como certificado. E, assim, determinado objeto ganhava ou não mais ou menos destaque dentro da coleção.

Passando especificamente para o trabalho de Roquette-Pinto no livro de tombo do Museu Nacional, deve-se entender que o que ele realiza é uma reorganização da Seção de Etnografia e Etnologia, a partir de 1906. Anteriormente, havia um porteiro e seu livro de portaria. Esse indivíduo era responsável por receber os itens e não se preocupava com a sua separação. Apenas encaminhava os diversos objetos para as seções que considerava serem apropriadas. Sobre essa reorganização é interessante conceber que não apenas havia a formação de coleções, mas a mistura das coleções também se deu por causa das diversas expedições empreendidas pela Comissão Rondon. Conforme observado por Grupioni, as coleções do século XIX eram formadas de maneiras amadoras, “por guarda de coleções principescas ou formados enquanto gabinetes de curiosidades” (2008: 23) e só no início do século XX que a formação se profissionaliza. A figura de pesquisadores em posições de chefia denota como essas operações de estruturação ocorrem nas coleções. E o autor vê a força oficial dentro do Museu Nacional, em particular, pois era nesta instituição que se dava a guarda e a catalogação dos objetos colhidos pelas expedições oficiais, “constando em seus livros de tombo desde coleções de artefatos de expedições apoiadas pelo Imperador até, em anos mais recentes, provenientes da Comissão Rondon e de funcionários do SPI” (GRUPIONI, 2008: 23). Pode-se elucubrar que é no livro de tombo que se inicia a narração de patrimônio.

A folha de rosto do livro de tombo revela mais que a capa:

CATALOGO GERAL DAS COLLECÇÕES DE
ANTHROPOLOGIA E ETHNOGRAPHIA
DO MUSEU NACIONAL DO RIO DE JANEIRO

(Cada objecto existente nas collecções acha se provido de um numero proprio correspondente á este catalogo.)

Este Catalogo foi iniciado em 1906.

A. P. de S. Lins

CATALOGO GERAL DAS COLLECÇÕES DE ANTHROPOLOGIA E ETHNOGRAFIA DO MUSEU NACIONAL DO RIO DE JANEIRO (cada objeto existente nas collecções acha se provido de um número próprio correspondente á esse catalogo.) **Livro de tombo 1, grifo no original. Acervo: Museu Nacional.**

Escrito à mão mais abaixo lê-se: “este catálogo foi iniciado em 1906”. Logo abaixo a assinatura do responsável, Roquette-Pinto. A forma de classificação de Roquette-Pinto se restringia a duas colunas nomeadas, à direita, *Número de Ordem*, à esquerda, *Objecto*. Pode-se observar nas descrições dessa segunda coluna que muitos outros, além daquele que havia catalogado o item, auxiliavam no texto, e, assim, entendo que há também outra forma de narração dentro da descrição. A reorganização que Roquette-Pinto efetuou no livro de tombo pode ser elaborada também como a reorganização de um gênero textual.

Como é possível imaginar o livro de tombo como um gênero textual? Não é fácil dar uma definição simples e unificada de gênero textual. Em grande medida, esse conceito passa pela função social de um tipo de texto, por suas características estruturais comuns e por suas temáticas recorrentes. Segundo o linguista Luiz Antônio Marchuschi (2002), mesmo que a noção seja de difícil definição, deve-se atentar para seus usos sociodiscursivos. O mesmo autor elabora que o gênero textual está diretamente vinculado à ordem social e ao tempo que o criou. Qualquer gênero possui funções comunicativas, cognitivas e institucionais que devem prevalecer sobre suas particularidades linguísticas. Todos são criações coletivas que auxiliam a “ordenar e estabilizar as atividades comunicativas do dia a dia” (MARCUSCHI, 2002). Mesmo que gêneros sejam guias para a comunicação, e tenham poder “preditivo e interpretativo”, eles não são formas estanques e, portanto, permitem a mobilidade e a criatividade. É preciso ter em mente que o gênero é uma atividade sociocultural que se expandiu (aumentando em quantidade) com o advento da escrita. Em resumo, o gênero textual é uma forma de comunicação que é tanto oral quanto escrita. Deve-se pensar na organização e na função do gênero. É imperioso refletir que o livro de tombo não é apenas um inventário da entrada de peças em um museu, mas é também uma forma de comunicação, por isso, um gênero textual. Ou seja, ele é uma forma de comunicação.

Gêneros textuais estão diretamente ligados ao avanço da tecnologia da comunicação, pois é ela que faz com que surjam novos gêneros. No entanto, eles mantêm suas identidades próprias, e a comunicação contida neles se adequa ao meio em que são usados. Conforme a observação de Marchuschi: “A tecnologia favorece o surgimento de formas inovadoras, mas não absolutamente novas” (MARCUSCHI, 2002). O que se

nota é que as informações são ressignificadas e amoldadas às outras formas com que serão usadas.

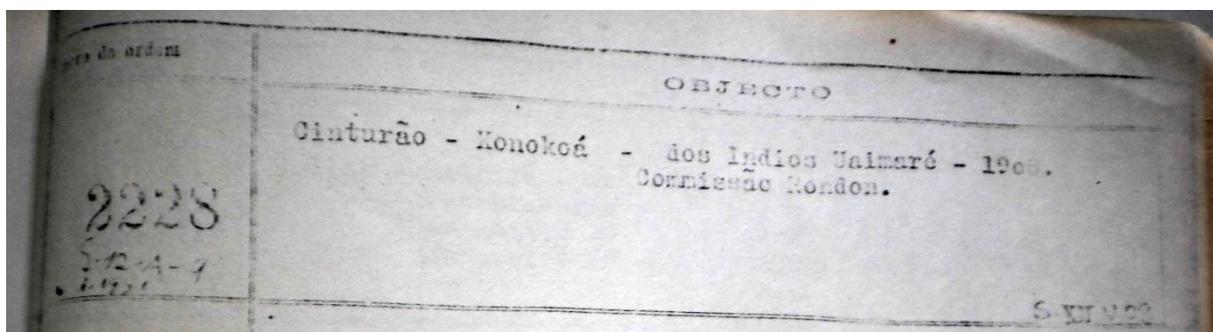
Algo que auxilia a determinar o gênero é sua função sociocomunicativa, tanto quanto sua forma. Porém, nota-se que em diversos casos o próprio suporte ou o meio no qual o texto circula é que define o gênero (MARCUSCHI, 2002:). Como exemplo pode-se considerar que um artigo científico só é científico se o suporte for um periódico científico. Nesse sentido, o periódico é o suporte pelas características linguísticas e formais com as quais são aceitos artigos em tal suporte. Já o meio são os leitores que compreendem tais códigos e dão ou não seu aval com base nesses mesmos códigos. Os pares se mostram importantes ao darem o valor e a classificação necessários ao artigo:

[...] para a comunidade científica, sob o ponto de vista de suas classificações, um trabalho publicado numa revista científica ou num jornal diário não tem a mesma classificação na hierarquia de valores da produção científica, embora seja o *mesmo texto* (MARCUSCHI, 2002, destaque no original).

Existe a mesma forma e a mesma função, porém exige-se atenção quanto ao suporte e ao grupo de leitores. Importante pensar que há rotinas sociais, que possuem alguma rigidez e estabilidade, que devem ser compreendidas para que tudo faça sentido. Ou seja, o contexto cultural deve ser observado. O gênero é de seu tempo e de sua cultura, mesmo de subculturas e de formas corporativas. Há condições que devem ser seguidas para que o “campo” compreenda, assimile e dê credibilidade ao gênero e ao discurso que ele carrega. Gêneros textuais funcionam como “geradores de expectativas de compreensão mútua. (...) não são fruto de invenções individuais, mas formas socialmente maturadas em práticas comunicativas” (MARCUSCHI, 2002) Nesse sentido, o livro do tombo como gênero textual não é para ser lido por qualquer um, deve-se ter um conhecimento sobre o assunto e a informação que ele carrega deve estar dentro do que se espera dela.

A forma de escrita que era usada no livro de tombo deve ser pensada também para interagir com a emissão da informação e para sua decodificação, ainda que leve em conta o problema da falta de ordem e classificação constatado por Grupioni (2008). Há

que se pensar que o tipo textual⁴⁷ do livro de tombo, nesse momento, demonstra a força e a vontade de seus elaboradores: objeto – etnia – local de origem – coleção - data. Não necessariamente nessa ordem, nem necessariamente com todas estas informações.



Detalhe do livro de tombo 1. Acervo: Museu Nacional.

3.1.3. - Alegoria / narração

Retornando um pouco às concepções sobre coleção de Walter Benjamin, o filósofo percebe que em cada colecionador esconde-se um alegorista. Ele explica sua concepção de mundo por meio da coleção, mas sempre falta aquela peça única que dará, ao seu universo, a completude de que necessita (BENJAMIN, 2006: 241).

Roquette-Pinto também se mostra como alegorista dentro do contexto da antropologia de sua época e da linha de tempo que apresentou em *Rondônia* (1917). Uma questão se mostra idêntica tanto em seu livro quanto no livro de tombo da Seção de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional: trabalha-se o espaço “sociopolítico-geográfico”. Conforme dito em capítulo anterior, a antropologia daquela época é bem distinta da concepção que temos hoje, aproximando-se das atuais antropologia física ou biológica, já a etnografia está mais próxima do uso atual do termo (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 106). Roquette-Pinto difere dos pesquisadores do final do século XIX e início do XX, pois sua perspectiva se ampara em outra que não a adotada pelos antropólogos do Museu Nacional, notadamente João Batista de Lacerda. Entre as décadas de 1870 e 1880, a tendência era evidenciar características como animalidade e

⁴⁷ “Usamos a expressão *tipo textual* para designar uma espécie de construção teórica definida pela natureza lingüística de sua composição {aspectos lexicais, sintáticos, tempos verbais, relações lógicas}. Em geral, os tipos textuais abrangem cerca de meia dúzia de categorias conhecidas como: narração, argumentação, exposição, descrição, injunção” (MARCUSCHI, 2002).

inferioridade nos índios brasileiros. Roquette-Pinto adota em seu trabalho a posição de mostrar um instantâneo de uma cultura. Para ele, a mudança devido ao contato com a dita civilização ocidental modificaria o modo de vida dos índios da Serra do Norte.

No meu entender, uma distinção entre o que se vê em *Rondônia* e no livro de tombo, é que, neste último, a questão material é ainda mais premente. Um motivo claro é o fato de este livro ser a porta de entrada de objetos no museu, mas outro motivo é a concepção de antropologia que se tinha na época. O estudo do “primitivo” era um dos pilares dessa ciência, e sob esse aspecto deve-se observar o que será mostrado de cada cultura. A visão universalista que Roquette-Pinto queria dar tinha como base a antropologia como ciência que transformaria a sociedade (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 108). A visão positivista, evolucionista e cientificista que era partilhada pela época pode ser vista na ideia de que os índios se encontravam cada um em um passo da evolução. Importante perceber que Roquette-Pinto reconhece que o índio não era aquele ser rousseauiano, bom por si só, por ser “primitivo”. Ele compreendia e relatava características negativas dos índios da Serra do Norte. “Nhambiquara tendo uma cultura muito primitiva (ou mesmo imperfeita), configurando uma civilização fóssil na idade da pedra” (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 109). Essa visão é parte da noção de evolução também partilhada por muitos outros. Tanto em *Rondônia* quanto no livro de tombo, Nhambiquara⁴⁸ e Pareci⁴⁹ estavam cada um de um lado do espectro de aproximação à civilização que era desejado pela política de proteção fraternal e pela Comissão Rondon. É aqui que também é possível entender tal alegoria, as culturas dos índios da Serra do Norte eram apresentadas por meio da coleção de seus objetos, e dessa forma se contaria a história da aproximação à civilização. Posso também relacionar isso com a narração alegórica do patrimônio, pois Roquette-Pinto fazia uma alegoria, uma coisa por outra, com os objetos indígenas e sertanejos, transformando-os em brasileiros.

⁴⁸ Naquele momento, era muito difícil definir o tamanho da população Nhambiquara justamente pela dispersão dos diversos subgrupos (como apresentado no capítulo anterior, são Kokô-zu, Aum-zu, Uaintiaçi e Tognani) e pelo início de um contato amistoso. No entanto, estima-se que eram cerca de 5.000 pessoas. As considerações geoantropológicas que constam no livro de tombo são também correlacionadas com a ocupação tradicional do território por essa etnia, que ocupava tradicionalmente três áreas formadas pela Chapada dos Parecis (ao leste), o Vale do Guaporé (ao oeste) e as regiões ao longo dos rios Roosevelt e Ji-Paraná (ao norte).

⁴⁹ Os Pareci já tinham contato próximo com o não branco desde o século XVII. Dividem-se em três grupos: Uaimare, Caxiniti e Cozarini. Ocupavam a Chapada dos Parecis, entre o rio Arinos e as cabeceiras dos rios Paraguai, Guaporé e Juruena. No início do século XX, consta que eram 340 pessoas distribuídas em 12 aldeias. A língua Pareci é da família Aruak.

É preciso entender que, no livro de tombo, a tônica da classificação é geoantropológica.⁵⁰ O lugar da coleta, ou seja, onde habitam os nativos donos dos objetos, é determinante na classificação. A alegoria de mostrar uma etnia pelo lugar no qual habita é tão forte quanto dizer que são brasileiros. No entanto, havia o problema da confusão do local com o etnônimo, como é o caso do rei Omé, que na realidade era o Reino do Daomé,⁵¹ e o fato de etnias serem conhecidas e denominadas pelos rios em que habitavam. Nesse processo de constante reelaboração de classificações, muitos códigos se perdem com o tempo e outros surgem. E retornando às questões da classificação e organização levantadas por Grupioni, compreende-se que, naquele momento, apenas os antropólogos possuíam algum tipo de referência que lhes orientasse na elaboração da coleção. De modo geral, o livro de tombo era, então, um grande inventário de peças no qual “estão registrados o nome da coleção, a data de coleta ou de entrada no museu e a relação das peças” (GRUPIONI, 2008: 26). Mas, ainda assim, este mesmo inventário também é um gênero textual quando transmite a informação de uma ordenação incipiente. Pouco a pouco, ao longo do tempo, começam a surgir mais informações sobre as condições de coleta, a procedência do material. E deve ser lido no contexto de iniciados no tema, pois são também eles que realizam as reelaborações dentro do gênero textual que afetam a coleção.

Rondônia e o livro de tombo são registros de todos aqueles índios, apetrechos, enfeites, habitações, gestos, tipos físicos etc. (DUARTE, 2008: 272). E todo o ideário positivista é observado ao longo dos textos e em diversas passagens. Tal ideário se torna a narração de nação montada pela coleção, *pari passu* com o patrimônio.

3.2 - Patrimônio

É necessário observar que a patrimonialização ocorre com a ajuda de mediadores e do uso de categorias sobre as quais se trabalha, como, por exemplo, patrimônio material e imaterial. Porém, conhecer o outro e patrimonializá-lo é demonstração de poder subjetivo e também objetivo sobre esse outro (GONÇALVES, 2009). Nesse contexto, a divulgação é

⁵⁰ Como compreendido ao longo da leitura e da pesquisa do livro de tombo pelo trabalho junto aos funcionários do Setor de Etnologia e Etnografia, em especial Crenivaldo Veloso. O espaço “sociopolítico-geográfico” é indicado pela força da vertente antropológica da época, a antropologia física (LIMA, SANTOS, COIMBRA JR., 2008: 106). Esta forma de classificação é também contribuinte da forte influência alemã na antropologia brasileira da época. Essa influência também veio de forma indireta com o difusionismo e o determinismo geográfico que aportou em terras brasileiras via pesquisas norte americanas, também influenciadas pela antropologia alemã (GRUPIONI, 2008: 23).

⁵¹ Estado na costa Oriental da África, onde hoje se situa o Benin, conquistado pelos franceses em 1904.

um grande motor da transformação do outro em nós, de sua agregação. No caso em questão, esse acervo de conhecimento se encontra no livro *Rondônia*, nas conferências, nos filmes, na imprensa e, também, no livro de tombo. Como visto no capítulo anterior, a intelectualidade de uma época se debruçou sobre o estudo dos índios e sobre o projeto de nação. O patrimônio formado pelo colecionismo dentro do museu era também uma relação dialética entre as partes e o todo. Entretanto, tais partes foram representadas pelas coleções de objetos e informações sobre a cultura de múltiplas etnias, Pareci e Nhambiquara em especial, que eram evidenciadas como parcelas de uma ideia de nação em formação. Ainda que estivessem, como idealizado na época, fadados à civilização ocidental.

Conforme as concepções de Reginaldo Gonçalves, deve-se cogitar como a produção do patrimônio se realiza, no sentido de como é compreendido pela própria pessoa que se reconhece nele. Quais são os perfis semânticos que essa categoria (patrimônio) pode assumir sobre a constelação de categorias que norteia os debates e as intervenções nesse campo e sobre seus efeitos na vida social e cultural (GONÇALVES, 2012: 66). Ao colocar o período em que a expedição foi realizada em perspectiva também é possível perceber que Roquette-Pinto e seus auxiliares da Comissão Rondon funcionaram como mediadores que contribuíram no processo de patrimonialização. Reconhecendo identidades e objetos e, realizando seu ofício de antropólogo, traduzindo as culturas desses grupos sociais.

É no texto do livro de tombo que realmente se inicia a narrativa sobre o modo de vida dos índios, que ganhavam outra projeção dentro do simbolismo republicano. Quais técnicas de divulgação e de narração foram usadas para que a população entendesse o que estava em jogo e como o índio entrou e depois saiu da identidade nacional. E é nesse aspecto que se deve pensar que a patrimonialização se dá por um processo que pode ter caminhos e elementos diversos. E ele pode começar de formas diferentes, como na teoria que embasa a narração. No caso particular de Roquette-Pinto e da Comissão, o positivismo e as teorias científicas da época tiveram forte impacto na narração dessa viagem e do que foi encontrado. Mesmo que o professor do Museu Nacional se mostre em transição para teorias mais modernas, para sua época, a ideia de ver um homem puro habitante da idade da pedra é sempre uma recorrente nessa parte da obra de Roquette-Pinto. Tanto na coleta, que também faz uso da teoria, quanto na forma como a coleção é

montada, na descrição dos objetos, o cientista se depara, mais e mais vezes, com a mudança inevitável do ser humano rumo à civilização.

Conforme ressaltado no capítulo anterior, em entrevista ao *Correio da Manhã*, o professor afirma ter coletado para o Museu Nacional 2.150 espécimes e 100 fotografias que acrescentou à coleção de etnologia. Ele enaltece sua própria instituição ao salientar que essa coleção é a maior que o museu “tem recebido” e nenhuma outra instituição possui algo similar sobre essa etnia. Porém, deve-se pensar também que a coleção é composta de diversos objetos repetidos, além de cacos de cerâmica que dão entrada em separado, fazendo com que a coleção cresça.

A Comissão Rondon doava todo material de história natural, de arqueologia e de etnografia para o Museu Nacional. Em compensação, o Museu dava à Comissão “legitimidade científica aos seus empreendimentos civilizatórios” (SANTOS, 2011: 89). E os elementos de legitimidade eram justamente o trabalho de divulgação científica das descobertas, por meio das conferências abertas ao público e do trabalho de catalogação do material. Isso mostra que a relação entre as duas instituições era realmente estreita. Todavia, entendo não era uma disputa por capital simbólico, visto aqui na forma de itens doados ao museu, mas um uso comum desse mesmo capital, pois gerava status ao doador e ao receptor do item da mesma forma. Nesse aspecto, a imagem de Rondon foi auxiliada pelo Museu Nacional (LIMA, 1995: 310).

É importante notar que há questões que podem ser levantadas só pela leitura de um livro de Tombo. Por exemplo, parece que as datas apresentadas nas descrições do livro em questão não são as datas de doação, mas as de coleta. Sobre as diversas coleções, Rita Santos (2011) informa que havia três coleções principais prévias à expedição de Roquette-Pinto. E esse material foi utilizado para o trabalho apresentado no XVIII Congresso Internacional de Americanistas, em Londres, Inglaterra, em 1912, e no artigo “Notas sobre os índios Nhambiquaras do Brasil-Central” na *Revista Brasileira – Brasilianische Rundschau*, no mesmo ano. Os objetos foram trazidos por Alípio de Miranda Ribeiro e apenas recebidos pelo museu em 30 de junho de 1910 (Livro de Tombo, Etnologia). Outros objetos foram ofertados pelo tenente Antonio Pyrinneus em nome da Comissão Rondon, em 23 de janeiro de 1911 e em 4 de abril de 1912.

A coleção Miranda Ribeiro, até 1910, tinha 49 peças, sendo que um terço era proveniente dos índios Urupá. Nessa coleção, os Nhambiquara são identificados pela localização, Ji-Paraná (SANTOS, 2011). A questão geoantropológica tinha grande força nesse momento, e a localização das etnias é uma forma de classificação e se torna também uma forma de estudo, pois poderia auxiliar nas relações interétnicas entre os índios e entre índios e não índios. Conforme apresentado ao longo da tese, a influência das teorias antropológicas alemãs no ambiente museal brasileiro eram intensas. Posteriormente, os norte-americanos introduzem uma interpretação diferente daquela que se tinha no país, a análise geoantropológica, que observava configurações humanas em “regiões ecologicamente homogêneas”, se une à linguística, entre outros aspectos, para a compreensão de “conjuntos de traços que se constituíssem enquanto ‘provas’ de uniformidades culturais” (GRUPIONI, 2008: 24, destaque no original). Ative-me apenas a esses dois aspectos, pois são patentes tanto no livro de tombo quanto em *Rondônia*, no primeiro, a localização geográfica é a grande forma de classificação, enquanto, no segundo, a linguística é mais visitada, também por terem sido os inventários de léxicos a grande forma de trabalho de campo de Roquette-Pinto. Importante perceber as modificações que saem das relações entre raça e terreno para as noções de proximidades linguísticas e de abordagem da cultura como uma camada de sociedade sobre o indivíduo.

A coleta também traz para nós um pouco do coletor e de sua visão de mundo. Grande parte das peças provenientes da Comissão Rondon foi doada por Miranda Ribeiro, que naquele momento era zoólogo do Museu Nacional e trabalhava na exploração da bacia do Madeira. É possível observar as formas de se viver naquela região quando, na descrição do objeto sob o número 1925, lemos sobre a planta com a qual os Nhambiquara (do rio Ji-Paraná) pescam. A descrição é imprecisa: “Planta de que se servem os índios Nhambiquaras para pescar envenenando as águas – rio Gy-Paraná Comissão Rondon – 8-VII-909 – (A. M. Ribeiro)” [LIVRO DE TOMBO 1]. Porém, deve-se notar que a água não era envenenada de fato, ela prosseguia potável. A forma de pescar era dificultar a respiração dos peixes para retirá-los da água com maior facilidade. E é aqui que se entende que o coletor se mostra dentro da coleção; Miranda Ribeiro era zoólogo especializado em peixes. Ele analisa a cultura dos Nhambiquara com base em sua ocupação, e, como foi visto no capítulo anterior, ele tem um viés cientificista que elabora relações entre raça e meio para trabalhar a cultura indígena. É

também necessário chamar atenção para o fato de outros profissionais também trabalharem nas descrições com base em suas próprias especialidades. Nesse mesmo registro 1925 há um comentário à mão que diz “*Tephrosia toxicaria* (Hoehne)”⁵² – que é uma raiz conhecida como timbó.⁵³ E seguem-se mais correções, como o corte na entrada do número de ordem 1928 da palavra Assafrão, “cultivado pelos índios Nhambiquaras do Ji-Paraná – Comissão Rondon – 8 – VII – 909 (A. M. Ribeiro)”, e a introdução de *Euglenaceae*. *Euglenaceae* é uma família de algas, mesmo considerando que Ribeiro era ictiólogo e que a correção deve ter sido feita por um botânico, as algas poderiam ser usadas pelos Nhambiquara, mas é pouco provável que fossem cultivadas por eles, ou seja, talvez a correção não fosse correta, ou completa, o que nos leva a pensar em todos os cientistas e personagens que tinham acesso ao livro de tombo. Essa passagem marca mais uma vez a falta, ou início, de sistematização das classificações dentro do livro de tombo conforme apresentado por Grupioni (2008). E outra vez percebe-se que o tombo enquanto gênero textual era elaborado por iniciados que, conjuntamente, o modificam ao longo do tempo. Sendo assim, a classificação como uma tipologia textual dentro desse gênero se adensa e faz com que este se modifique.

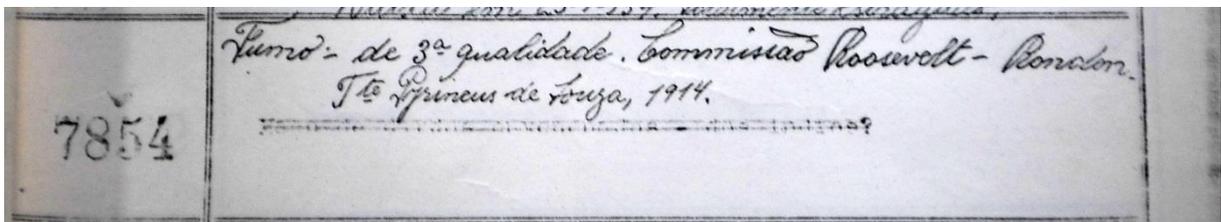
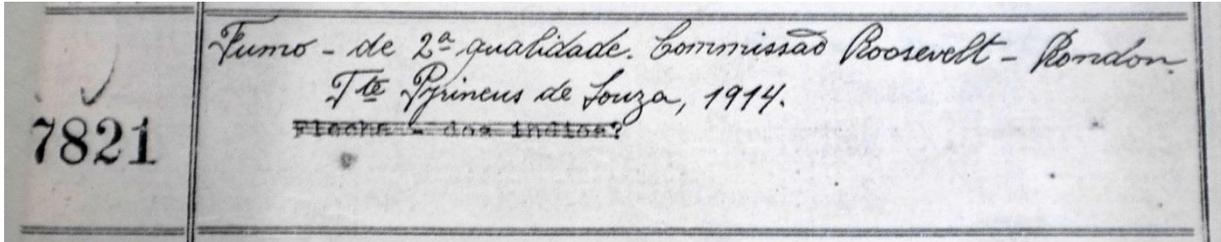
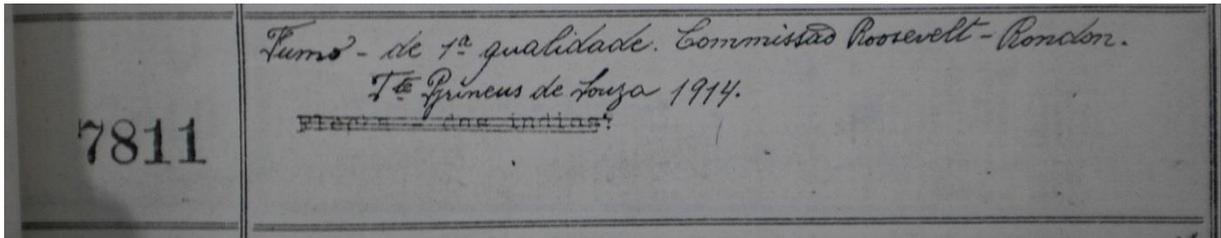
A segunda coleção, a primeira remetida por Pyrinneus, tinha 306 peças, dentre as quais:

objetos de combate (flechas, machados e arcos), objetos de adorno (colares, pulseiras, braceletes, acangantar, penas), objetos musicais (ocarina e flauta), itens de consumo (fumo e cigarros); e, objetos referidos às técnicas (tecer, cerâmica, agricultura – com exemplares de matérias-primas e sementes) e objetos técnicos (raspador, serra, bastões de fazer fogo) [SANTOS, 2011: 91].

Dentro do livro de tombo, o fumo é patrimonializado por motivo distinto. Ainda que fosse bastante conhecido, foi catalogado. Sob esse aspecto, o colecionamento se torna cada vez mais eclético: fumo de 1ª, 2ª e 3ª qualidades (Registros 7811, 7821 e 7854, respectivamente, Livro de Tombo número 4). Tais fumos foram coletados pelo Tenente Pyrinneus durante a Expedição Rossevelt-Rondon (como se lê no que está escrito à mão), realizada entre 1913 e 1914.

⁵² Frederico Carlos Hoehne (1882 -1959) era botânico e trabalhou na coleta de material na Comissão Rondon.

⁵³ Notar sobre o timbó apresentado em *Macunaíma*.



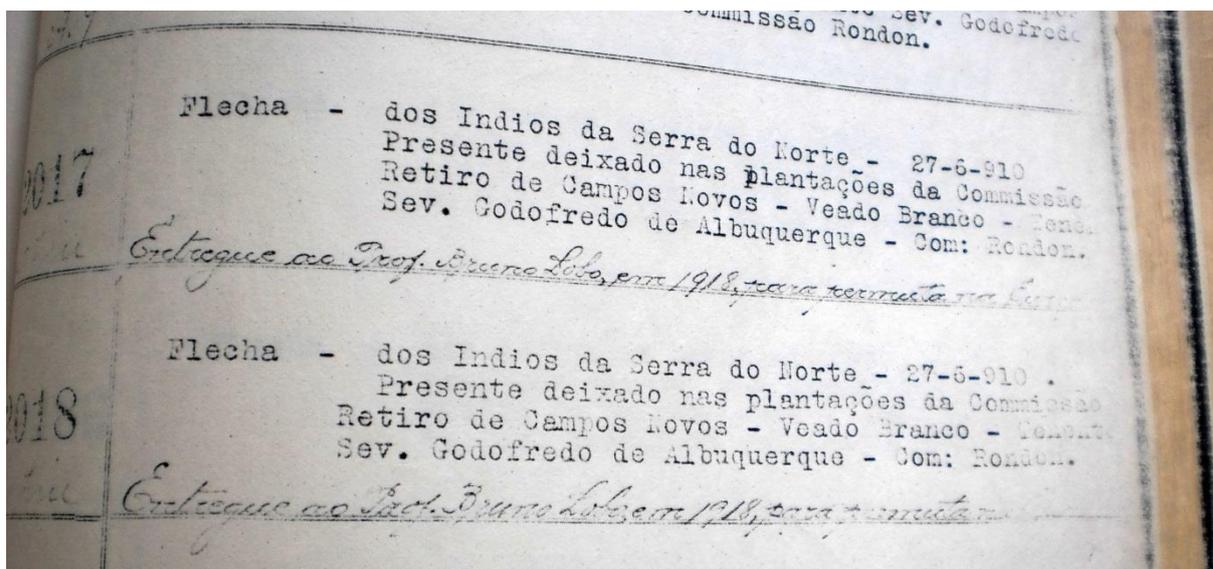
Detalhes do livro de tombo 4. Acervo: Museu Nacional.

No entanto, os produtos poderiam ter sido importados ou trazidos pelos outros expedicionários. Penso que essa catalogação apresenta a vontade de um enorme conhecimento sobre o humano e suas relações no interior do Brasil. Pois, como apresentado em *Rondônia*, Roquette-Pinto explica como os Nhambiquara trabalham o fumo e como o consomem. O oitavo capítulo desse livro versa sobre a forma de vida e os costumes desses índios. No entanto, esta etnia é descrita por meio de sua falta de civilização e por suas poucas qualidades e engenhosidades. Percebe-se que a antropologia da época observava, principalmente, a entrada de novas necessidades, de novos objetos e as reações:

Na Serra do Norte nenhum dos grupos conhecia o cachimbo antes da entrada da Comissão Rondón. Hoje mesmo não o apreciam; preferem os cigarros que são pequenos, nada semelhante aos colossais rolos de fumo de algumas tribos amazônicas [...] Quando viajam levam sempre cabaças com o pó, ou varas com folhas de fumo; a meio caminho, si desejam pitar, formam a roda. Preparam-se como si fossem realizar uma refeição, accendendo uma pequena fogueira. Terminados os cigarros, continuam a caminhar (Roquette-Pinto, 1917: 164).

Rondônia apresenta que o fumo dos Nhambiquara era fraco (Roquette-Pinto, 1917: 164), tal informação pode ser colocada em perspectiva com o que foi encontrado no livro de tombo. No entanto, como foi visto na citação, Roquette-Pinto começa a explicar como estes índios usam o fumo e suas relações culturais com ele.

Rita Santos (2011: 91) percebe uma diferenciação da segunda coleção para a primeira e para a terceira. A segunda coleção é formada por 210 flechas, 5 machados, 13 arcos e 1 instrumento de fabricação de arcos e flechas. E os demais 71 objetos dividem-se entre os subconjuntos citados acima. É importante notar mais uma vez a força do coletor dos objetos. Quem mais atuou no recolhimento desses itens foi Severiano Godofredo de Albuquerque⁵⁴ (entre 1907 a 1910), por ter trabalhado em estação telegráfica e durante o período em que adentrou em terras de Nhambiquara. Ele coletava o que mais encontrava.



Detalhe do livro de tombo 1. Acervo: Museu Nacional.

Durante os primeiros contatos com essa etnia, a Comissão estava em muitas vezes sob ataque de índios (daí as flechas) e também disposta a realizar trocas (machados e outros utensílios). Interessante observar que o contato pacífico com os Pareci faz com que o único objeto coletado seja uma rede, o que mostra a outra ponta da coleta: o que se tornou comum para o coletor é quase descartado. Mas como bem notado por Rita

⁵⁴ Personagem que trabalhou na Comissão e, em 1913, tornou-se o encarregado pelo posto de atração “Fraternidade Indígena”, “destinando-se à pacificação dos Índios Barbados” (Microfilme 200. Fotograma 000589. Museu do Índio/Funai).

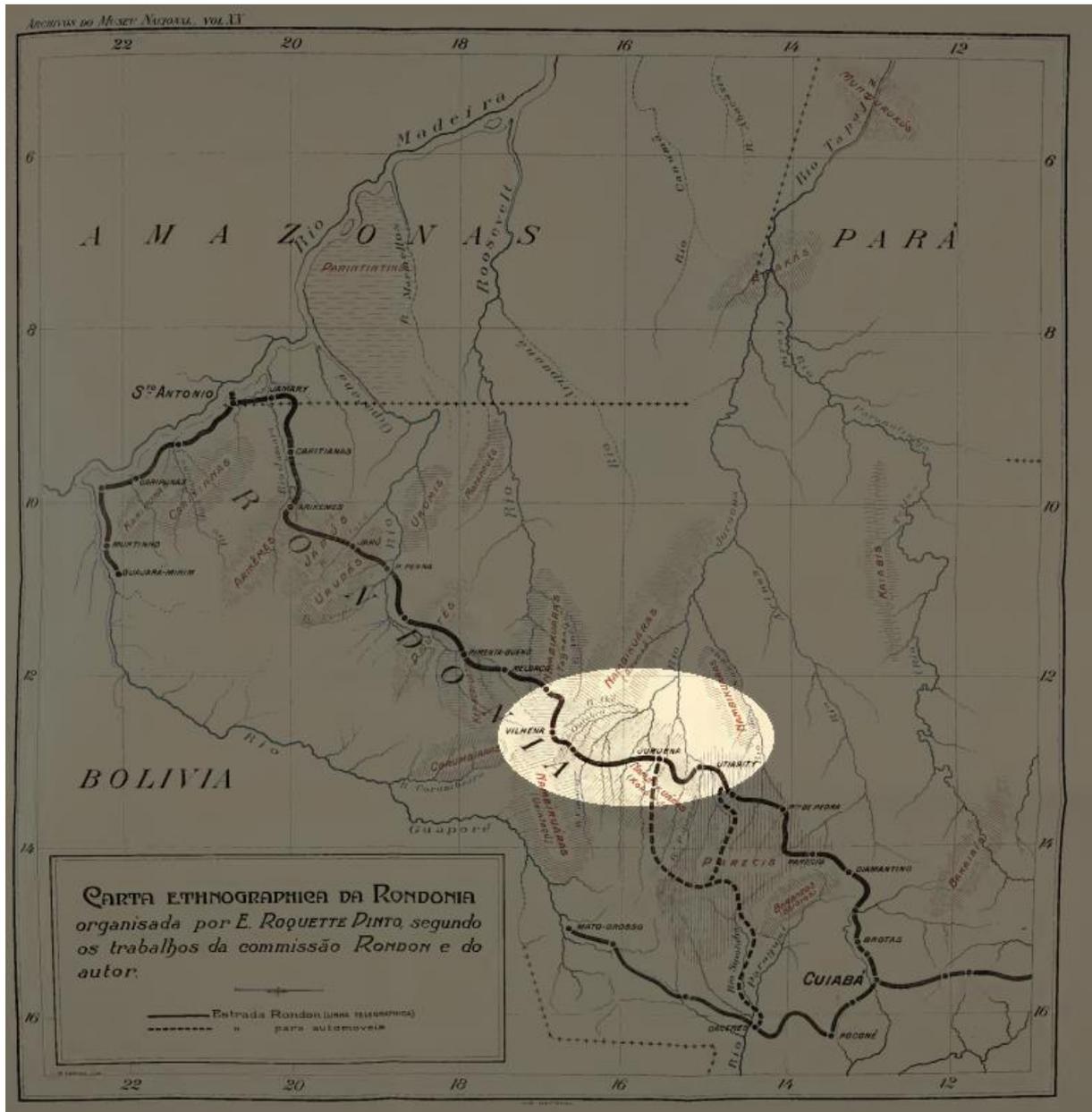
Santos, a composição étnica dessa coleção chama atenção: “participavam objetos provenientes dos índios Carapiúnas e Parintintins (Rio Madeira), Caribis (Mato Grosso), Urapás (Ji-Paraná), Cabiais (Guaporé), Uaimarés, Guajajaras, Cazinitis, Uaziris” (SANTOS, 2011: 91).

A terceira coleção, enviada pelo Tenente Pyrinneus, em 14 de abril de 1912, não ganhou a ênfase das outras por possuir apenas 9 objetos: “2 pares de pulseiras, 2 colares, 1 par de brincos, 1 enfeite de nariz e 1 jacá pequeno” (SANTOS, 2011: 92). O que se percebe é a diferença entre os colecionadores e a importância que cada um dá à produção do nativo. Há que se observar como cada colecionador forma sua coleção (por quantidade, por qualidade, por variedade, por influência do nativo, por influência da instituição, pela forma banal ou extraordinária com que ele mesmo lida com tal objeto etc.). Novamente, surge uma marca da dificuldade, ou início, de sistematização das classificações (Grupioni, 2008), e nesse ponto se nota como cada coletor se mostra dentro do livro de tombo. Há que se atentar também para os inúmeros atores que participaram, e que as definições dos títulos das coleções (como Rondon, Pyrinneus, Roquette-Pinto) se misturam ao longo do livro de tombo. Isso se torna patente no trabalho de Rita Santos:

Muito embora até aqui tenha me referido à coleção de 1913, como Coleção Roquette-Pinto (tal como referido no Livro de Tombo do Museu Nacional e citado nas obras de referências), é preciso indicar que, para sua formação, concorreram diversos atores. Os objetos vinham sendo acumulados desde 1911 nos postos telegráficos e centros de atração indígena pelos funcionários da Comissão. [...] Relacionando os materiais aos responsáveis por sua coleta, temos uma distribuição mais ou menos uniforme da tipologia dos objetos. Esmeraldo Albuquerque reuniu colares e enfeites (12729, 12670); Emmanuel Amarante, sementes de milho, cabaças e mesmo um fragmento de árvore cortada pelos indígenas com os seus machados de pedra (11208, 11252, 13333); Inspetor Mario Topin, algumas flechas (11454); Celestino Reis, alguns colares (12690); Tenente Maciel, colares e pulseiras (13022, 13124); Antônio Pyrinneus, fusos, colares, pulseiras, penachos, pingentes, flautas e, também, flechas (12471, 12947, 131212, 13100, 13088, 13209, 13208). Rondon também é apontado como um dos coletores. É responsável pelo recolhimento do escudo de caça (11260), de panelas (13321) e pelos brincos de madrepérola já mencionados (12831, 12832) [SANTOS, 2011: 94-95].

Ainda que Roquette-Pinto não tenha percorrido toda a linha telegráfica, os lugares em que os materiais foram coletados demonstram que eram os grandes pontos de encontro

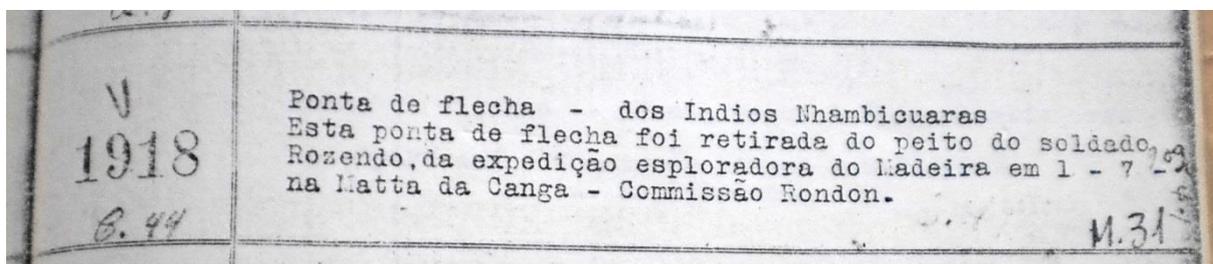
interétnicos, alguns posteriormente tornando-se postos de atração do SPI. Segundo se vê, os objetos foram coletados por auxiliares na: “Estação Telegráfica de Vilhena, Rio Festa da Bandeira, Campos de Maria Molina, Estação José Bonifácio, Aldeia do Juína, Campos Novos e Utiarity” (SANTOS, 2011: 95).



No destaque, os locais aproximados de coleta do material. Carta Etnográfica de Rondônia (ROQUETTE-PINTO, 1917). Acervo: pessoal.

O altruísmo, característica dos positivistas, é também patrimonializado na forma do registro dos ataques sofridos pelos expedicionários em diversas ocasiões. Souza Lima (1995) trabalha o assunto informando que os ataques e a ausência de reação seriam

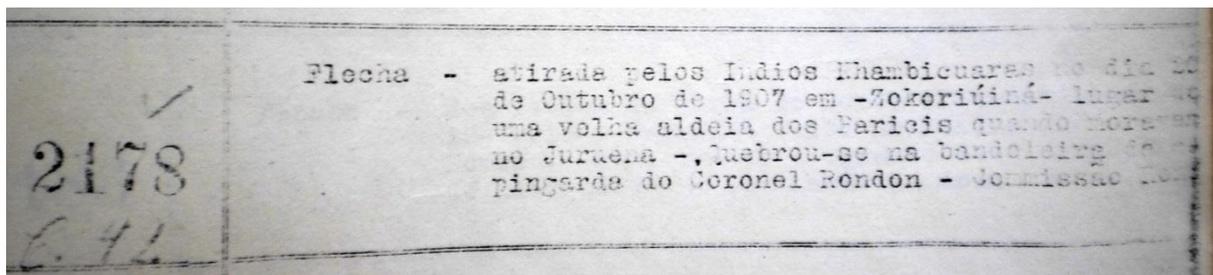
sempre usados nos jornais para enaltecer o trabalho da Comissão e, assim, ganhar espaço político. Esse altruísmo para com o índio e para com a pátria é uma característica bem visível no texto tanto de *Rondônia* quanto no livro de tombo. Neste último, os ataques se apresentam por meio das flechas ou fragmentos delas. Todas essas histórias de ataques são bem documentadas (os ataques de 1907, 1909 e 1910). O primeiro item relativo à Comissão Rondon já é um evento por si só. Entra no Número de Ordem 1918, com a seguinte a descrição do objeto: “Ponta de Flecha – dos Índios Nhambiquaras. Esta ponta de flecha foi retirada do peito do soldado Rozendo, da Expedição exploradora do Madeira em 1-7-909 na Matta da Canga – Comissão Rondon” (LIVRO DE TOMBO 1).



Detalhe do livro de tombo 1. Acervo: Museu Nacional.

O evento em si também pode ser encontrado no livro *Rondon conta sua vida* (VIVEIROS, 1958: 279), quando neste se descreve o “Grande descobrimento”, de 1909, como ficou conhecido o avanço pela Serra do Norte. O soldado Rozendo fazia o toque dos bois cargueiros indo do Juruena para o Retiro do Veado Branco, invernada da Comissão. Foi flechado quando atravessava com a tropa uma mata de canga. Não se viu nenhum dos atacantes nem se soube de onde foi disparada a seta. Foi acudido pelo fotógrafo da expedição, Luiz Leduc, que retirou a flecha e tratou do ferimento. Porém, os meios de tratamento não eram os mais ortodoxos; o fotógrafo passava sal e fumo na ferida, a qual tinha uns 15 cm. Segundo o relatório do Dr. Tanajura, médico daquela expedição, devido à dor aplicava-se cloritrato de heroína no soldado.

Sob o Número de Ordem 2178 está a entrada de um objeto também referente a um ataque de índios, mas o evento é ainda mais famoso. A descrição segue dessa forma:



Detalhe do livro de tombo 1. Acervo: Museu Nacional.

Flecha – atirada pelos índios Nhambicuaras no dia ...de outubro de 1907 em – Zokoriúina – lugar de uma velha aldeia dos Paricis quando... no Juruena – quebrou-se na bandoleira da espingarda do Coronel Rondon – Comissão Rondon (LIVRO DE TOMBO 1).

O episódio ficou conhecido como o da “Flecha na Bandoleira” (VIVEIROS, 1958; RONDON, 1917), e a descrição no livro de tombo é um pouco distinta da que está no livro de memórias de Rondon. Encontravam-se perto de um rancho Nhambiquara quando foram emboscados. A história informa que aqueles que estavam armados iam na frente, e os de mãos nuas, na retaguarda. Rondon ia montado em seu burro quando sentiu um sopro no rosto, como se algo tivesse passado muito perto dos olhos. Por instinto, procurou o objeto que se mostrou uma flecha. Desceu rapidamente do animal, colocando-o entre ele e os Nhambiquara, que continuavam a disparar. Enquanto fazia o movimento de desmontar, uma segunda flecha lhe passou rente ao capacete. Todas as flechas desferidas pelos índios erraram o alvo, ou seja, a tropa. Porém, uma acertou a bandoleira da espingarda Remington de caça do então Major Rondon. Os acontecimentos se deram com extrema rapidez, e os homens que vinham atrás só se deram conta por causa dos tiros, disparados para o alto no intuito de afugentar os agressores. Todos queriam sair no encalço dos índios. Rondon, contudo, não permitiu, mantendo-se fiel ao seu espírito positivista de não agressão para encaminhar o progresso ao interior do país. Engolindo o orgulho militar, bateram em retirada. No livro, Rondon ainda se demora um pouco descrevendo o que viu:

[...] vi, bem próximo, dois Nhambiquaras, possantes, peito largo, cabeça grande, [...] Firmes nas pernas, bustos inclinados quase horizontalmente, arcos retesados, estavam prestes a deferir novas flechadas. Os olhos de ambos fitavam os meus, duros, penetrantes, implacáveis como as pontas das suas flechas silenciosas (VIVEIROS, 1954: 234).

É em episódios como esse que se nota a forma como se queria patrimonializar tudo e todos os eventos relativos à vida no sertão. E, ainda por cima, com o auxílio do Museu Nacional para manter a Comissão nas páginas dos jornais (LIMA, 1995).

Roquette-Pinto também elabora a coleção que foi enviada em 1911, que difere das demais pela diversidade do conjunto de materiais e objetos, mas também por conter mais elementos de adorno do que de guerra (SANTOS, 2011). Ainda que os itens sejam em grande parte da Serra do Norte e do Vale do Juruena, muitas indicações estão apenas como “Rondônia” ou “Serra do Norte”.

Os adornos são organizados “por colares, brincos, pulseiras e cavilhas, elaborados com matérias-primas as mais distintas” (SANTOS, 2011: 92). Mas há que se destacar que essa coleção é também recheada de objetos que foram coletados antes da expedição, como um par de brincos de madrepérola provenientes de índios dos Campos de Maria Molina, em 26 de junho de 1910 (e cada peça ganha um número de registro, 12831 e 12832, respectivamente).

Como percebido por Rita Santos (2011), as concepções de Michel Foucault sobre a formulação de uma obra e suas relações com o autor indicam que este desaparece para dar maior visibilidade para a obra (FOUCAULT *apud* SANTOS, 2011: 94). Santos assume que os indivíduos, doadores/coletores, ficam ocultos para explicitar a coletividade. Discordo dessa posição, pois há que se pensar que muitos desses coletores/doadores querem o status de fazer parte dessa elaboração de coleção. E há inclusive o caso de um doador ganhar nome de coleção, como ocorreu com Frederico Carlos Hoehne, botânico da Comissão. Um fato de nota é a reunião de inúmeros objetos e suas transformações pela leitura dada dentro da patrimonialização, por sua inserção no livro de tombo. Do número 5783 em diante, crescem as diferenças nas classificações; há duas flechas doadas por F Hoensce,⁵⁵ números 5824 e 5834 respectivamente, o coletor botânico Hoehne que depois se torna coleção (Registro número 5841, LIVRO DE TOMBO 3). O mesmo ocorre com o médico Tanajura que, entre os registros 5849 e 5870, doa uma rede e uma alpercata “feita de imbirã trançada imitada dos civilizados, – dos índios Urupás do rio Gy-Paraná – Col. Tanajura” (LIVRO DE TOMBO 3). Além desse deslize de transformá-lo em coleção, há também na descrição a ideia positivista de

⁵⁵ Um problema bastante visto no livro de tombo é a diversidade de grafias de um mesmo nome, como se torna patente no caso de Frederico Hoehne.

evolução por aproximação à civilização ocidental. E, ainda mais, as coleções eram uma grande reunião de tudo que se pudesse ter e saber sobre as diversas etnias. Acredito ser nessa vontade de patrimonializar o sertão e seus habitantes, pelo desaparecimento que seria inevitável segundo o pensamento da época, que se encontra o problema da classificação e da sistematização que Grupioni aponta (2008). O gênero textual “livro de tombo”, em sua constante transformação da época, mostra suas vicissitudes. É uma questão que fica no ar: qual tipologia textual seria a mais adequada para transmitir a informação? Uma resposta possível é que ela ainda estava sendo criada pelos próprios intelectuais que nela trabalhavam.

O Número de Ordem 7757 (LIVRO DE TOMBO 4) é sobre a coleção Pyrinneus, porém, trata-se de algo coletado no Estado do Pará, e entendo, então, que ele se transforma também em antropólogo colecionador, pois o item é uma “cesta em que vendem a farinha d’água no Pará”, 1914. O militar coleta o que encontra por onde passa. Curioso que a descrição do objeto não especifica quem vendia a farinha. É justo pressupor que seriam caboclos, ribeirinhos. Tal observação é feita com base no que foi coletado. Pelo que é visto, as coleções mostram todo tipo de população e a região que habitam. A sequência do que está dentro da “Coleção Pyrineus”, por exemplo, é um “bastão com que os seringueiros da Amazônia coagulam a borracha” (REGISTRO 7777, LIVRO DE TOMBO 4), outras entradas são molho de tucupi (7778), leite de coco de bacaba (7779), sapatos de borracha (7786) e uma tarrafa do rio Castanho (Roosevelt) [7798]. Pyrinneus ilustra também uma questão sobre o índio civilizado; pode-se compreender isso com relação à cesta de vender farinha d’água que ele coletou. A “aculturação”, como vista na época, é também uma tônica no livro de tombo. É muito comum a interação entre não índios e índios, mesmo sem se saber qual a etnia. Interessante o fato de uma escala colorimétrica de íris de Martin entrar no livro de tombo, sob o registro 5536 (LIVRO DE TOMBO 4), numa forma de patrimonializar inclusive o científico, para mostrar melhor o interior do Brasil.

E, mais uma vez, é a ciência que modifica o mundo, como na epígrafe⁵⁶ de *Rondônia* (1917). E aqui a ciência se apresenta no que se pode entender como a geração de um tipo étnico, o caboclo, que é também colocado em uma região geográfica. O conhecimento que este tinha do seu ambiente leva Roquette-Pinto a elaborar uma

⁵⁶ “A ciência vai transformando o mundo” (ROQUETTE-PINTO, 1917: XI).

coleção, no Museu Nacional, “de peças que documentassem sua vida, seus utensílios, seus instrumentos e a aplicação dos materiais. Roquette-Pinto ainda intitulou *Etnografia Sertaneja*, afirmando o sertanejo o mais típico dos nossos elementos étnicos” (DUARTE, 2008: 287).

E sobre essa relação entre índio, sertanejo e civilizado é preciso observar quais eram os indivíduos que representavam, por assim dizer, tais tipos étnicos. Isso deve ser compreendido no registro dos caciques e como são apresentados à população urbana, em particular, por meio do livro *Rondônia*, de outros trabalhos e do que foi coletado. Novamente aqui temos as questões que versam sobre as relações de narração de outra cultura. Um personagem importante é o cacique pareci do grupo Uaimare chamado Koluizôrôcê, que se autodenominava em português como Libânio, que, segundo Roquette-Pinto, coletou artigos de seu povo para serem enviados para o Museu Nacional. Infelizmente, não foi possível diferenciar o material coletado pelo próprio Pareci, pois o ofertador ou o doador ganhou mais espaço que o coletor. No entanto, é importante notar o comentário realizado pelo antropólogo sobre as relações que se davam naquele momento e que apresentavam a condição de desenvolvimento e da mudança tão apregoada pelo positivismo e pela política indigenista da época: “Esse material denota influência civilizada e certo apuro de fabricação que trahe sua proveniência; no entanto, é valioso como elemento de comparação para o estudo do progresso cultural da tribo” (ROQUETTE-PINTO, 1917: 198). Como já exposto nesta tese, e em consonância com o que afirma Elias Bigio (1996), a política de integração nacional era feita por meio da atração dos povos indígenas para a sociedade brasileira com a introdução de novas necessidades culturais. Este era o motor da transformação dos povos indígenas: apresentar as vantagens da “civilização” e deixar que os próprios índios as percebessem e as buscassem.

É também essencial constatar como se davam as estreitas relações entre os Pareci e a Comissão em questões de aproximação e distanciamento. E o que foi e não foi difundido ao público, tanto em conferências quanto em livros, sobre os índios do Mato Grosso. No início, com o primeiro contato da Comissão com os Pareci, os índios serviram de guias⁵⁷ e, posteriormente, foram apresentados como mão de obra barata e

⁵⁷ Os amuris (caciques) Libânio Koluizôrôcê e Matias Toloiri foram guias de expedições da Comissão desde 1908. Em 1912, Libânio se apresenta como “major” e é o chefe da aldeia Utiariti, principal colônia dos Pareci e “promessa mais firme de se tornar um povoado daqueles sertões” (ROQUETTE-PINTO,

capaz. Conforme Maria Fátima Machado examina em sua tese sobre os sobreviventes da Comissão Rondon (1994: 214, destaques no original) “os Uaimare e os Caxiniti foram exaltados como os mais genuínos representantes do ‘trabalhador livre da nação’”. Já para os Pareci, Rondon e, por extensão, a Comissão, eram vistos como agentes reorganizadores do espaço político e econômico, defendendo-os da agressão de seringueiros e provendo-os de meios para se livrarem de outros inimigos quaisquer.

É digno de nota que, em seu trabalho, Machado (1994) introduza a ideia de que estes mesmos índios se apresentam seguindo o paradigma da “civilização” por meio da atração. Eles indicam que a condição de “índio selvagem” pode ser superada por meio do esforço próprio, a partir do momento em que vão abandonando sua “identidade” e vão entrando na “civilização” (1994: 108). Ainda na visão da mesma autora (1994: 109) os sobreviventes Pareci fazem “jogo duplo”, unindo-se ao branco para sobrevivência e retornando à identidade indígena quando conveniente.

Segundo o etnólogo alemão Max Schmidt (*apud* Machado, 1994: 110), em sua obra de 1917, os Pareci atacavam os seringueiros e a própria Comissão, e nisso os índios já faziam o tal “jogo duplo” de identidade ao acusarem outros grupos indígenas, que ainda usavam arcos e flechas, de cometerem esses ataques. Eles tinham interesse em se mostrar como índios mansos “que há muito não empregavam mais arcos e flechas”. Os não índios compreendiam que os Pareci tinham interesse em se mostrar pacíficos.

Em 1907, os Pareci eram hegemônicos na sua região original, e segundo o mesmo etnólogo alemão (Schmidt *apud* Machado, 1994: 167, destaques no original), existia uma separação de classes entre os Pareci. Ele observou que havia “uma ‘classe dirigente’,⁵⁸ que se impunha a uma população ‘dependente’ formada, inclusive, através do rapto de mulheres e crianças”. Os Pareci Uaimare e Caxiniti consideravam-se mais civilizados que os outros índios, ou seja, superiores aos outros. Isso se torna claro na relação entre os Uaimare e os Cozarini; este último grupo vivia mais afastado das relações com o branco e eram também chamados Cabixi pelos outros dois grupos. O termo é pejorativo e era usado para referir-se aos índios mais “selvagens”.

1917:197; SANTOS, 2011: 94). A organização pareci e o conhecimento que os amuris tinham da sociedade nãoíndia facilitaram o trabalho de Rondon junto a esses índios. Libânio e Matias Toloiri foram os mais utilizados, pois conheciam as duas sociedades, viviam nos limites entre as duas comunidades.

⁵⁸ Tal observação se mostra ao gosto dos positivistas, que preferiam lidar com a classe dirigente e que viam neles mesmos também uma classe dirigente.

O mesmo autor nos mostra que o contato dos Pareci com o colonizador era de muito proveito nas incursões expansionistas, pois “as armas de fogo colocavam-nos em condições de superar, em muito, os seus inimigos” (Schmidt *apud* Machado, 1994: 167). O autor relaciona tal ideia à observação da grande quantidade de Nhambiquara vivendo entre os Cozarini.

Para Schmidt (*apud* Machado, 1994: 170), o aparente movimento expansionista dos Pareci não tinha caráter político, mas sim “econômico-administrativo”. Os Uaimare que visitavam os Cozarini sempre reconheciam os caciques dessas comunidades. O caráter econômico parecia mais importante, visto que o autor assinala que as miçangas tinham um valor de troca e os ‘dependentes’ não poderiam reter nada que recebiam. Para Schmidt (*apud* Machado, 1994: 171, destaques no original), os caciques eram os organizadores da extração da borracha e da negociação da mesma com o não índio:

[...] os parecis ‘dominantes’ se prevaleciam de sua ‘boa harmonia’ com os invasores europeus, da sua ‘disposição amistosa’ para com os brancos. Isso era uma expressão da cultura pareci que se expandia em detrimento de outras ‘tribos’, que visavam subjugar. Ao expandir-se, os parecis ‘tendiam a atirar-se nos braços da cultura europeia, com a consequência inevitável de serem de modo inexorável esmagados por ela.

Segundo Machado, os Pareci tinham uma visão clientelista mais que expansionista, pois os dados de Schmidt auxiliam a autora na percepção de que esses índios viram e classificaram Rondon “como sendo ao mesmo tempo um chefe, um pai – ou um avô ancestral e um patrão, absorvido nas relações interétnicas” (MACHADO, 1994: 167). Isso pode ser compreendido como uma estratégia de sobrevivência e, ainda, uma forma de manter o predomínio sobre os outros índios. E aqui pode ser observado no registro do que trabalha Aleida Assmann (2008) em relação ao que é mostrado e o que é guardado para fazer a narração de como o índio é brasileiro. Não se explica o termo pejorativo Cabixi, “selvagem” com que se referem aos Nhambiquara, mas prefere-se informar o termo mais amistoso “irmão do chão” usado por Roquette-Pinto durante as conferências sobre a expedição.

É importante também pensar que a patrimonialização do índio se dava em diversos aspectos, como no convite para o Museu participar da Exposição da Sociedade Nacional de Agricultura, que se encontra no Relatório do Museu Nacional do ano de 1917:

[...] de par com uma conferência algodoeira, coube a quarta seção concorrer aquele certame com grande cópia de material fornecido por diversas tribos indígenas, tendo ficado o arranjo e distribuição dos specimens a cargo do preparador da seção, Sr. Otávio Jorge, que se houve com zelo, inteligência e atividade (MUSEU NACIONAL, 1918: 23).

Sobre outras formas de mediação para patrimonializar o índio, é preciso considerar as estreitas relações entre a mídia, a Comissão Rondon e o Museu Nacional, via colaboradores diretos e indiretos. Além de uma exposição sobre algodão houve outra, sobre milho, que chama atenção por ser alvo de matéria na revista *Fon-Fon*. Com o título de A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, publicada em três páginas, a reportagem é uma grande exaltação ao trabalho dos militares e ao produto do labor dos índios.

A matéria começa com alguns loas a Rondon, por ter sido a Comissão que “forneceu a nota mais original desse certame” (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37). Tal exclamação denota que a população indígena, em particular do interior do Mato Grosso, ainda era tida como exótica e habitante de um sertão remoto. No entanto, há trechos em que a idealização positivista e o trabalho de patrimonialização do índio como brasileiro se revelam: “o milho indígena cultivado pelos **nossos aborígenes**, bem como espécimens de amendoim e favas d’onde **esses nossos patrícios** tiram elementos para sua alimentação” (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37, destaques meus). A reportagem segue informando que foi a primeira vez que esses gêneros selvagens, no sentido de serem naturais daquelas terras, foram encontrados e apreciados na capital, e ainda são mostrados como produtos “genuinamente nacionais”.

E, sempre sob a égide de progresso e da ciência, as lâmpadas elétricas iluminam a festa. Todavia, creio que a passagem a seguir é mais objetiva sobre o cientificismo como meio de patrimonializar o índio pelo que ele usa:

Na opinião do Botânico J.G. Kuhlmann, que serve na Comissão Rondon, esse milho – de cuja coleta e condução foi encarregado pelo Coronel Rondon – deve ser considerado como proveniente de sementes exclusivamente brasileiras, pois que apresentam cores inteiramente desconhecidas entre os cultivadores do mundo civilizado (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37).

O vegetal é dissecado para o leitor: tais cores eram o “cinzento cor de chumbo, o vermelho rajado, o amarelo enxofre, o vermelho purpurino, o branco e nuances dessas cores” (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37); tem pouca dureza e por isso esfarela fácil (sendo de melhor uso para fazer farinha), sua polpa é sempre branca, independente da cor da casca. O interessante é o que o milho é catalogado, pelo repórter e pelo botânico, como de “cultura desconhecida entre os civilizados”. A exploração científica do interior ainda estudava como se dava esse cultivo.

Com relação aos índios, a matéria segue informando que só comem o milho que cultivam. A benevolência positivista com relação ao índio é também demonstrada ao afirmar que Rondon oferece outros tipos de milho, cultivados por “civilizados”, mas eles o recusam. E, sob esse ponto, a matéria também demonstra um pouco do distanciamento e da aproximação do índio com relação ao não índio. A forma como a alimentação dos índios é apresentada é importante para mostrar que são brasileiros como todos os outros: “Comem-no assado, depois de maduro, em papas e em paçoca, a que adicionam o amendoim” (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37).

No caso do milho em particular, vale a pena ler essa reportagem em cotejo com *Rondonia* para se ter a noção da diversidade étnica do indígena brasileiro. Roquette-Pinto descreve os hábitos alimentares dos Nhambiquara e explica que sua dieta básica era composta de milho, massa de mandioca e animais variados (comiam inclusive piolhos). Mas o milho era assado ainda verde, pois não o deixavam amadurecer. A diferença se mostra pronunciada. Mais uma vez a relação entre o exposto e o guardado (ASSMAN, 2008) é vista para exacerbar a proximidade de uma etnia (Bororo) com a

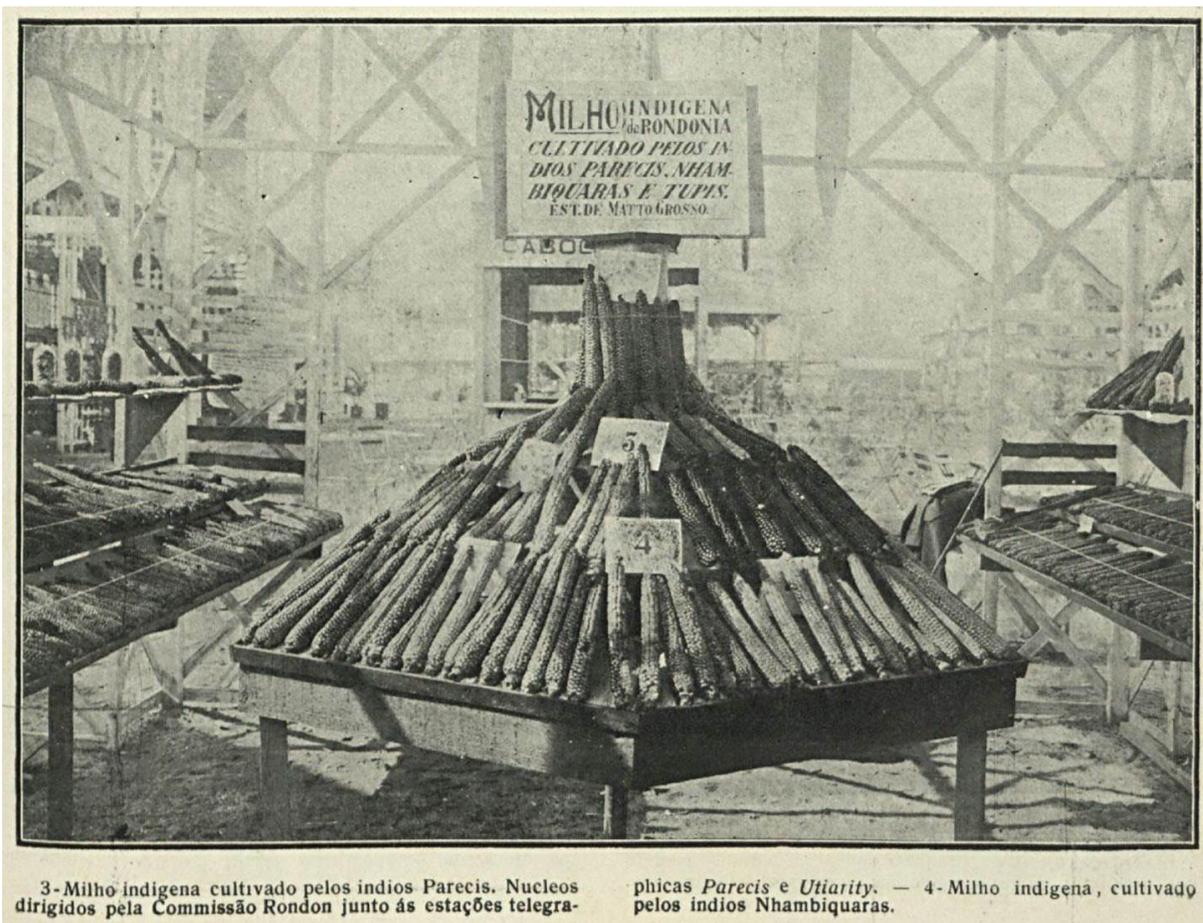


Imagem retirada da Revista *Fon-Fon* (1918: 37).

E mais uma vez tem-se a questão de que o índio é melhor, ou supera, o civilizado em certos assuntos no intuito de colocá-lo em outro patamar. Enaltecer seus conhecimentos é uma forma de patrimonialização que, por fim, os transforma em brasileiros. É importante mencionar o que segue sendo apresentado na matéria, que são as duas partes em que o produto índio sobrepuja o civilizado:

[...] uma espiga de milho Borôro (amostra n. 1) cujo comprimento excedia cerca de 2 cm ao da espiga campeã premiada, sendo aquela considerada como a melhor da exposição – pelos competentes especialistas professor T. R. Day e Zdenek Gayer; e apresentando amostras de amendoim de grão gigantesco, comparado com os mais desenvolvidos que se conhecem entre os civilizados (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37).

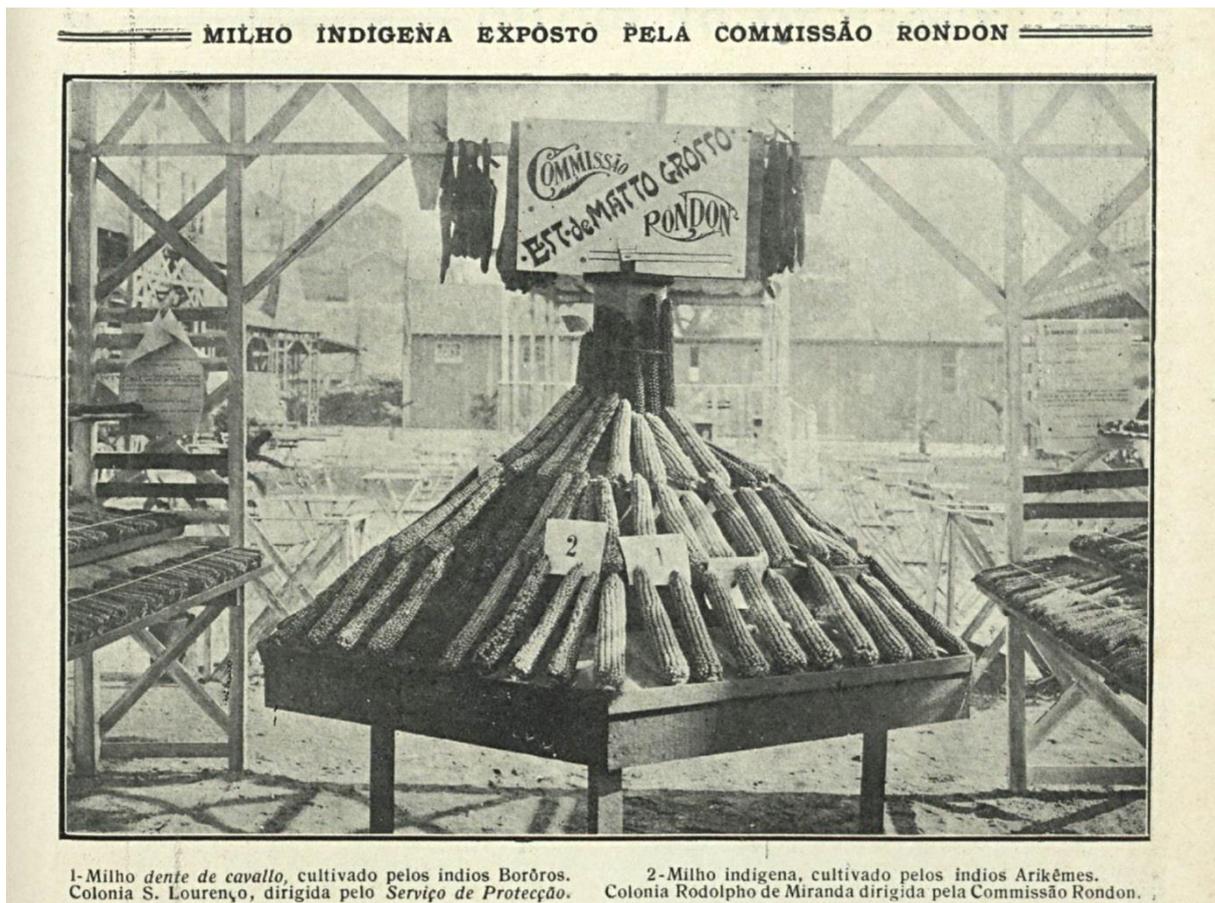


Imagem retirada da Revista *Fon-Fon* (1918: 37).

Essa foto e a respectiva legenda se mostram importantes por trazer a “amostra n. 1” e pela informação de que os agricultores indígenas estão sob coordenações diferentes, mas não conflitantes. Os Bororo da colônia São Lourenço com o SPI, e os Arikemes da colônia Rodolpho de Miranda com a Comissão.

O Museu Nacional é citado como uma das instituições que receberam amostras desses cereais. E nota-se aqui que o índio é patrimonializado por todos os lados, em suas atitudes, cultura, culinária etc. Os indígenas são colocados também em outras esferas, funcionando como fontes de informação e conhecimento sobre o território para o civilizado. Há, na minha percepção, uma questão um tanto sombria entre o brasileiro indígena e o espaço que ele deixará para o colonizador dito civilizado. Uma das ideias dentro desse projeto de nação era que a civilização adentraria o sertão bruto e que os índios trabalhariam junto com outros colonos, conforme o pensamento positivista, os indígenas galgariam outros estágios da evolução social.

Ainda assim, a relação é sempre uma narração elaborada pela Comissão Rondon, por meio do Museu Nacional, que entrega o remanescente à Sociedade de Agricultura para que organize “vastas sementeiras, de onde obterá maior quantidade de sementes selecionadas, para futura distribuição” (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37).

E é nesse ponto que se podem compreender alguns conceitos de Aleida Assmann (2008), em que objetos, e aqui também atitudes, de prestígio são colocados em evidência a fim de chamar a atenção e causar uma boa impressão. O que se trabalha aqui é a dualidade e a seletividade com que a população vai se relacionar com o índio. Isso se deve ao fato de, dentro do Museu Nacional, estarem patrimonializados diversos ataques de índios à Comissão, e uma enorme quantidade de flechas, para divulgar as dificuldades do trabalho no sertão, o altruísmo e a percepção positivista de mudança de estados evolutivos.

E a reportagem segue com as grandes narrativas de transtornos pelos quais passam os membros da Comissão para mostrar mais a abnegação ao serviço pela pátria:

Embarcado (o botânico Kuhlmann) no porto do Papagaio (rio Jamari) entre as duas estações telegráficas de Caritianas e Ariquemes, da Comissão Rondon, logo no primeiro dia de viagem partiu-se a hélice da lancha que o conduzia. Para a alcançar em Manãos o último vapor que chegaria ao Rio no prazo marcado pela Sociedade Nacional de Agricultura, foi mister que o próprio botânico, auxiliado pelo motorista e seu ajudante, conduzissem a embarcação a remo. Sem desaminar e impelido pelo sentimento de patriotismo, remaram assim os três valentes patrícios durante três dias e três noites!

Já na travessia por terra havia Kuhlmann posto à prova sua energia e tenacidade, vencendo 1.500 quilômetros de sertão, em viagem acelerada, na época das chuvas, varando igapós que transbordavam, obrigado constantemente a secar o milho quando um acidente inundava de água os preciosos caixões (A Comissão Rondon na Exposição de Milho 1918, 1918: 37).

Outra informação importante, no mesmo veículo, mas em outro contexto. Com o título de “A Vegetariana – na quarta Exposição Nacional de Milho”, a matéria descreve o restaurante montado na exposição denominado “A Vegetariana”, cujo dono, sr. Gremilde de Aguiar, também era da imprensa. Nesse estabelecimento, a Sociedade Vegetariana Brasileira ofereceu um almoço, no dia 23 de agosto, à comissão executiva da exposição, ao qual também compareceu o ministro da Agricultura, Indústria e

Comércio, Dr. Miguel Calmon. É importante ressaltar que o Museu Nacional estava sob a égide desse mesmo ministério. O interessante desse evento é que o presidente dessa sociedade à época era o Tenente Francisco Jaguaribe Gomes de Mattos, que se tornou chefe da seção de desenho do escritório da Comissão Rondon no Rio de Janeiro. Durante o almoço, o mesmo militar realizou um discurso no qual também dá notas de como o trabalho da ciência auxilia o progresso da nação:

[...] a satisfação com que assiste o surto de nosso desenvolvimento econômico e a divulgação dos métodos mais inteligentes para a cultura e seleção dos frutos e cereais, para o que muito tem concorrido a Sociedade Nacional de Agricultura, agindo sob o patrocínio do sr. Ministro da Agricultura, e de outro lado a imprensa, que ora se revela unida e a torno de um programa vital: a divulgação de todos os fatos e ideias que possam concorrer para a melhoria e aumento da produção nacional (A Vegetariana – na quarta Exposição Nacional de Milho, 1918: 41).

Questões apresentadas nesta tese são corroboradas por informações contidas no encarte do CD *Rondônia 1912*: gravações históricas de Roquette-Pinto, de Gustavo Pacheco e Edmundo Pereira (2006). Os autores se ocupam de outro aspecto da Expedição à Serra do Norte: a coleta de patrimônio imaterial, a música e seus produtores e buscam pensar o momento histórico da expedição ao indicar que as indagações feitas por Roquette-Pinto eram partilhadas com intelectuais de outros países: “nas duas últimas décadas do século XIX e nas duas primeiras do século XX toda a investigação científica sobre as populações autóctones da América, África e Ásia estava sediada nos grandes museus etnográficos” (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.). E o Museu Etnológico de Berlim,⁵⁹ criado em 1872, se destacava no meio científico pela riqueza e diversidade de suas coleções e pela liderança intelectual de seu diretor, Adolf Bastian. A grande questão para ele era que os cientistas deveriam estudar *in loco* as sociedades ditas primitivas (o que foi bem apresentado por Roquette-Pinto em suas palestras). A antropologia era aprendida na prática na expedição, interdisciplinar, colecionista e classificatória. A concepção de que tais culturas estariam fadadas ao desaparecimento é também apresentada no meio científico mundial. No entanto, tais culturas deveriam ser apreendidas por meio da maior e mais variada composição de informações. Por isso

⁵⁹ Este museu “financiou, entre outras expedições, as de Max Schmidt, Theodor Koch-Grunberg, Emil Heinrich Snethlage, Karl von den Steinen e Curt Nimuendaj” (GRUPIONI, 2008: 23).

também a quantidade de objetos coletados, mas as peças deveriam ser únicas e preciosas. A grande máxima de José Bonifácio de que os índios se achegariam à civilização pelo reconhecimento de esta ser melhor que o estado em que viviam era outra tônica da época, pois, como é apresentado, os índios, “no mínimo, perderiam o interesse e a habilidade tecnológica para produzir tais objetos” (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.).

Pereira e Pacheco consideram que a expedição à Serra do Norte deve ser comparada a de Von Den Steinen ao Xingu, Rivers e Haddon ao estreito de Torres ou a de Boas ao Norte do Canadá. A quantidade de peças apresentada como resultado da expedição é impressionante, afirma que são mais de 3.000 (aqui coloco mais uma vez que se deve sempre levar em consideração as repetições e a quantidade de objetos similares), fichas antropométricas, arqueologia, registros sonoros, botânica (vale ressaltar que as plantas entravam também na questão de etnografia, ao terem seu uso descrito – como o caso da erva que os Nhambiquara usavam para entorpecer os peixes ao pescar). Ressaltam que as expedições “formaram patrimônios cognoscitivos únicos e decisivos para que a antropologia viesse a ser efetivamente a disciplina científica que conhecemos e cuja genealogia traçamos” (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.).

A cultura era vista como algo dado e não trabalhado nas relações sociais. O positivismo também teve sua parcela dentro dessa visão de cultura como um sistema fechado. Volta-se ao positivismo e à questão da utilidade social da ciência, a ciência pura *versus* a aplicada. O que é pensado aqui é como a ciência auxiliar a reorganizar o Brasil. E, por isso, a antropologia seria uma leitura de Brasil. Os autores chamam atenção para as questões universais levantadas por Roquette-Pinto, a preocupação com o humano e com o trabalho; muitas coisas que podem ser consideradas atuais. As informações etnográficas recolhidas e apresentadas por Pereira e Pacheco (2006) trazem também a ideia de um instantâneo de sociedades fadadas à extinção ou à transformação irreversível. Por isso, provavelmente, houve a coleta da maior quantidade possível de tudo que poderia narrar essas duas sociedades.

É sabido que Kock-Grünberg⁶⁰ já havia usado o fonógrafo portátil no Brasil e registrado algumas músicas de etnias indígenas brasileiras. Roquette-Pinto, contudo, foi o primeiro

⁶⁰ Theodor Koch-Grünberg (1872-1924), etnólogo e explorador alemão, produziu importantes pesquisas sobre os índios da Amazônia.

brasileiro a gravar músicas de indígenas nacionais. Os autores informam que não se sabe muito bem como foram realizados os registros, mas que “foram feitas sobretudo em Aldeia Queimada e Utiariti” (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.). Importante levar em consideração que Roquette-Pinto pediu para que um ritual fosse realizado para poder gravar determinadas músicas.

As músicas nhambiquaras foram gravadas em outra situação, já que as relações ainda eram um tanto tensas e não era possível viver dentro das suas aldeias. Mas Roquette-Pinto grava duas partes de um mesmo canto “feitas com membros do sub-grupo Kokozu, no aldeamento do rio Juína, entre as estações telegráficas do Juruena e de Campos Novos, no sopé da Serra do Norte” (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.).

Os cilindros estão no acervo do setor de etnologia e no livro de tombo com os números 14594 a 14607. E com o intuito de conhecer o Brasil, há ainda mais três cilindros com registros de música regional sob o título de cantigas cuiabanas, com viola de cocho e ganzá. No meu entender, tais gravações podem ser levadas em consideração na visão positivista de mudança de estado: do índio ao regional e ao civilizado, por meio da patrimonialização e do conhecimento sobre seus hábitos.

Importante pensar que tais gravações tiveram repercussão no meio intelectual como um todo, atingindo artistas e interessados por culturas indígenas. Com relação à observação dos intelectuais é preciso ter em mente que as pesquisas, até aquele momento, não eram confiáveis, pois tinham fontes de segunda mão. Importante pensar na força do positivismo até no estudo musical. Em um texto de 1934, o maestro e compositor Luciano Gallet argumenta que:

a música Pareci caracteriza-se pelo emprego de intervalos diferentes dos utilizados na música ocidental, levantando a possibilidade do uso de escalas com quarto de tom e afirmando ainda que a rítmica indígena não tinha paralelo com a ocidental. Tais considerações corroboravam as teorias evolucionistas hegemônicas na musicologia daquele período, segundo as quais os povos ‘primitivos’ se caracterizavam pelo emprego de escalas mais simples, de cinco sons (pentatônica), ao passo que os civilizados apresentavam o uso de escalas mais complexas (heptatônicas), como a escala temperada (PEREIRA, PACHECO, 2006: s.p.).

Para encerrar este capítulo, reforço a importância de considerar que, na narrativa contada por meio da coleção etnográfica, a história é mudada cada vez que se dá um novo enfoque à coleção, sem esquecer a colaboração de quem elabora a coleção e qual seu viés teórico ou político. Como observado por Walter Benjamin (2006), a coleção é um ato político quando visto como uma forma de lembrança objetiva. Para Benjamin (1994), a narrativa é uma forma de intercambiar experiências e, se pensamos em narração, devemos também elucubrar sobre uma comunidade de ouvintes. No entanto, essa narração não pode ser repetida apenas como *ethos*, como algo que manterá um centro uno. Deve ser repetida com apenas um viés a cada vez que é recontada. Ainda que Benjamin, como um crítico da modernidade, entenda que essas narrativas podem se apresentar de diferentes formas, não apenas na oralidade viva, mas sempre remetendo a ela. Benjamin expõe a impressão de que o romance provoca o apagamento da narrativa, vinculando-se ao livro e sua fixação, ainda que, por outro lado, não veja problemas em afirmar que a narrativa escrita persegue a narrativa oral, ou seja, não vê impedimentos em fixar o oral na escrita. Aqui se deve pensar o museu como uma forma fixa de narrar culturas diversas, mas que também tal narrativa pode ser modificada conforme os objetos são manipulados pelos coletores. Essa reflexão prática da coleção é, no caso das coleções organizadas por Roquette-Pinto, um projeto de nação que deveria ser bem compreendido pela população.

4 - Considerações finais

Conforme ponderado por toda a tese, teorias científicas do início do século XX, em particular o positivismo e o evolucionismo social, foram usadas como ferramentas para a narração daquele projeto de nação em andamento. Também é necessário apontar que a antropologia, como disciplina que começava a se afirmar, tinha uma função importante dentro dessa tradução entre culturas, lembrando que a concepção de nação, até então, era de uma extensão de terra habitada por um povo e não o conceito de Benedict Anderson de uma camaradagem horizontal e ligações simbólicas por meio de registros como o museu, o mapa, a educação, o idioma, entre outras. As conexões eram então verticais, e, preferencialmente, de cima para baixo. Vale aqui ressaltar que as concepções sobre nação na época não levavam em conta as mudanças naturais que se realizam ao longo do tempo dentro de qualquer corpo social. Como já apresentado, as concepções de nação utilizadas nesta tese são organizadas por meio da relação, direta ou indireta, entre Estado e intelectuais.

A formação de patrimônio por meio da coleção é também uma maneira de se contar essa história, de registrar esse projeto de nação. No sentido de tradução entre culturas feita por Roquette-Pinto (como visto por Mariza Corrêa, 1988), os índios foram patrimonializados e tiveram suas transformações sociais narradas pelas entradas dos objetos dentro do livro de tombo do Museu Nacional. No contexto da época, as relações entre o antropólogo e a intelectualidade se estabeleciam na forma como aquele profissional trabalhava como mediador entre o Estado e a população, traduzindo o projeto de nação. Dessa forma, houve o início de uma narração dos índios como brasileiros, mas também o reconhecimento das diferenças entre as etnias.

O livro *Rondônia* deve ser lido lembrando o que o próprio Roquette-Pinto coloca quando trabalha com os Nhambiquara: “escrevo para documentar e divulgar. Escrevo para arquivar e servir” (ROQUETTE-PINTO, 1917: 63). Nesse sentido, o antropólogo sabia que estava fazendo uma transcrição entre culturas, ainda que entendesse fazer um instantâneo de um processo irreversível de mudança (conforme se acreditava na época). Ao escrever seu relato, seu diário de campo, ele queria transformar o brasileiro em viajante, sem sair do lugar, e mostrar para esse sujeito o que acontecia pelo Brasil. Ele mostra que sabia o que estava fazendo e qual a importância daquele trabalho. Essa

narração tem que ser colocada dentro de um espaço de saber, ou seja, tem que ser feita num registro que o leitor entenda. Assim, ele inseria observações no intuito de modificar a visão pregressa por meio de pequenas colocações. Tanto Roquette-Pinto quanto Alípio de Miranda Ribeiro se apresentam como conhecedores dos conjuntos de saberes compartilhados naquele período. Tal projeto de nação se torna identitário, no entanto, para que a mensagem de Brasil que se queria passar fosse assimilada integralmente, não poderia haver ruído nessa comunicação. Conforme observado em partes da tese, a nacionalidade é uma forma de trabalhar a progressão de uma temporalidade em uma história nacional. Entendo isso como a forma positivista de caminho inexorável e das sociedades rumo à evolução, ao estado metafísico. Como explicitado anteriormente, ainda que o positivismo entenda a sociedade como organismo vivo, a entendia como um sistema fechado no qual as mudanças ocorreriam apenas por força de um grupo dirigente.

Como foi colocado ao longo do texto, embora Roquette-Pinto quisesse que seus ensinamentos fossem passados para toda a população, eles ficaram limitados às elites ilustradas. A divulgação científica, como visto, passou a ser um dos recursos utilizados com o propósito do desenvolvimento do país. Era o projeto de nação e seus idealizadores pensando um Brasil cientificamente produzido. E o positivismo e o evolucionismo social foram usados como ferramentas para a viabilização desse projeto de nação moderna.

No capítulo 3, descrevi como a história narrada pode ser recontada com um novo ponto de vista, desde que se insira um novo personagem. E, sendo assim, toda vez que é recontada, é sempre modificada. Como interpretado por José Reginaldo Gonçalves (2009), o patrimônio é uma apropriação e demonstração de poder sobre o outro, mas visto em perspectiva. E deve-se ter em mente, como observado por Walter Benjamin (2006), que a coleção é também um ato de reflexão política, no sentido de ser uma “recordação prática” (BENJAMIN, 2006: 239). Roquette-Pinto, por meio da coleção que realizou, pretendia apresentar os índios do Mato Grosso como em processo de integração. É na narração, na descrição das culturas, que o patrimônio é montado. E como se dá a tradução? A etnografia utiliza aspectos sociais e morais compartilhados por uma sociedade para fazer o exame sobre a diferença, sobre o outro e a alteridade. A tradução está na apresentação das similaridades e das diferenças entre as coisas. Ao lado de Rondon, Roquette-Pinto conseguiu a mudança de mentalidade com relação ao índio,

ainda que existam críticas à forma como ele se relacionava com os índios e como queria que a sociedade também o fizesse.

A patrimonialização do indígena se deu na relação do Museu Nacional com a elite intelectual e sua interação com o que foi descrito como fazendo parte da mudança positiva e científica do país. É importante pensar que a sociedade civil organizada também desempenhou um papel nessa patrimonialização, como é possível ver com a Ascenci e Cia. e com a Sociedade Vegetariana Brasileira. Deve-se notar que essas duas organizações viviam em contato direto e indireto com os trabalhos da Comissão: a primeira era um barracão de extração de borracha localizado no Alto rio Madeira que dava abrigo aos funcionários que se dirigiam a Manaus e funcionava como entreposto comercial; enquanto a segunda tinha como diretores membros ativos da própria Comissão.

O labor e a indústria indígena são patrimonializados por meio do louvor a eles e, ainda, por meio da demonstração de sua aproximação à civilização. É possível também entender que os aspectos de transformação são introduzidos por meio das descrições no livro de tombo como também na descrição de viagem de Alípio de Miranda Ribeiro: no primeiro, muitos objetos são inseridos como “imitados” dos civilizados ou com uma descrição que não especifica etnia, o que pode transformá-los em ribeirinhos ou caboclos; já Miranda Ribeiro, em seu relato, aproxima todo o Estado do Mato Grosso à dita “civilização da Avenida Central”, decompondo o mito de sertão bruto, terra de antropófagos. Interessante como as coisas são patrimonializadas como entradas pela Comissão, entregues por outras pessoas, e como produto da ciência realizada pelos quadros do Museu Nacional. Como Miranda Ribeiro apresenta os Guató civilizados e os “bugres” que respondem as perguntas em português. E tal aspecto de aproximação, de “aculturação”, como compreendido na época, segue as premissas do positivismo. Como observado ao longo da tese, o livro de tombo se torna confuso ao mostrar a classificação geantropológica, o que pode inclusive modificar a própria descrição do objeto.

A Comissão Rondon ainda se mostra presente no Museu Nacional; sua sala de projeção leva o nome de Luiz Thomas Reis, primeiro cinegrafista profissional da Comissão. No entanto, nas instalações do Museu Nacional, não houve exposição dos objetos coletados pela Comissão, mas divulgação científica, com palestras e conferências. A exposição só ocorreu no Museu Paulista, em 1920, o que não foi alvo desta tese.

Utilizei Beatriz Sarlo (2007) por ela trabalhar as reações do público ao que é descrito como experiência, pois é na descrição da experiência de viagem de Roquette-Pinto e Alípio de Miranda Ribeiro que se mostra ainda melhor o projeto de nação. Penso ser possível estabelecer aqui uma relação com o “complexo de vira-lata”, pois, como observado ao longo do texto, as explorações estrangeiras eram tidas como melhores e mais científicas pela grande produção de documentos posteriormente utilizados. É possível entender que, na época, o trabalho de etnólogos alemães carregava por si só a verdade da ciência. E é assim que também se pode compreender o positivismo e o branco, não índio, como fonte de civilização. Entendo que, aqui, a civilização não surgiria espontaneamente, precisaria de um gatilho para começar a funcionar.

Penso ser importante pensar o conceito de alegoria, ao entender a transitoriedade do patrimônio e também de seu produtor: o índio. Os Pareci eram entendidos como índios em vias de civilização ou mesmo civilizados. Porém, muito do que foi coletado para montar a coleção etnográfica seria também pensado como um passado ao qual não voltariam mais. Interessante ver que os objetos produzidos por essa etnia seriam também entendidos como fadados ao esquecimento, e surge também, mais uma vez, a ideia de que o índio deveria deixar de ser o que era e tornar-se outra coisa. A retórica rondoniana de apresentar os diversos estágios do processo de civilização dos índios cai num paradoxo, pois os indígenas estão sempre em transição. O civilizado é um indivíduo dentro de uma etnia.

5 - Referências

ABREU, Regina. Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica. In: ABREU, Regina; DODEBEI, Vera (Org.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contra Capa, 2008. p. 33-59.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas – reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASSMANN, Aleida. Armazenadores. In: _____. *Espaços de recordação*. Formas e transformações da memória cultural. Campinas: Unicamp, 2009. p. 367-432

_____. Canon and archive. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Org.). *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlim: Walter de Gruyter, 2008. p. 97-107.

BENJAMIN, Walter. O colecionador. In: _____. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006. p. 237-246.

_____. Desempacotando minha biblioteca: um discurso sobre o colecionador. In: _____. *Obras escolhidas II: Rua de mão única*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1984. p. 197-221.

BEZERRA, Rafael Zamorano. *A invenção das relíquias*. Dispositivos de autoridade na musealização de objetos do acervo do Museu Histórico Nacional (1922-2012). Tese (Doutorado), PPGHIS – IFCS, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2014.

BIGIO, Elias dos Santos. *Cândido Rondon: a integração nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

BITTENCOURT, Vera Lúcia Nagib. Revista do Museu Paulista e(m) capas: identidade e representação institucional em texto e imagem. *Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material*, vol. 20 n. 2, jul/dez. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-47142012000200006>. Acesso em: maio de 2016.

BOAS, Franz. Notes on some problems of South American Anthropology. *Anthropological Research*, Carnegie Institution of Washington, 1908, p. 9.

BOCK, Wolfgang. Memória e mídia em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Unirio, 2011 [notas tomadas ao longo do curso ministrado no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Unirio.]

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, Pedro Libanio Ribeiro de. *Comissão Rondon (1900-1915): redesenhando os sertões e os povos indígenas no mapa do Brasil*. Dissertação (Mestrado), PPGMS, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2013.

CASTRO, Ruy. *Roquette-Pinto: O homem multidão – Brasil – Rio de Janeiro*. 2004. Disponível em: <www.radiomec.com.br/roquettepinto>. Acesso em: novembro de 2014.

CHAGAS, Mario. *A imaginação museal: museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. Rio de Janeiro: Ibram/Garamond, 2009.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. Terceira edição. São Paulo: Perseu Abramo, 2002.

CID, Maria Rosa Lopez; WAIZBORT, Ricardo. Alípio de Miranda Ribeiro e as lições da Comissão Rondon para o Museu Nacional. *Filosofia e história da biologia*, vol. 1, 2006. p. 215-227.

CORRÊA, Mariza. Traficantes do excêntrico: os antropólogos no Brasil dos anos 30 aos anos 60, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 6, p. 79-98, 1988.

DICIONÁRIO ELETRÔNICO HOUAISS DA LÍNGUA PORTUGUESA. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

DUARTE, Regina Horta. Rumo ao Brasil: Roquette-Pinto viajante. In: LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de (Org.). *Antropologia brasileira: ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008. p. 271-294.

ERTHAL, Regina M. de C. Atrair e pacificar: a estratégia da conquista. Dissertação (Mestrado), PPGAS – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1992.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Viver para contar*. 5. edição. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GONÇALVES, J. Reginaldo Santos. As transformações do patrimônio: da retórica da perda à reconstrução permanente. In: TAMASO, Izabela; LIMA FILHO, Manuel Ferreira (Org.). *Antropologia e patrimônio cultural: trajetórias e conceitos*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2012. p. 59-73.

_____. O patrimônio como categoria de pensamento. In: ABREU, R.; CHAGAS, M. (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2009. p. 25-33.

_____. Coleções, museus e teorias antropológicas: reflexões sobre conhecimento etnográfico e visualidade. *Antropologia dos Objetos, Cadernos de Antropologia e Imagem*, vol. 8, n. 1, p. 43-63, 2007.

_____. *A retórica da perda*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. Os museus etnográficos, os povos indígenas e a antropologia: reflexões sobre a trajetória de um campo de relações. Museu, Identidades e Patrimônio Cultural. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, USP: São Paulo, Suplemento 7, 2008. p. 21-33.

HALBWACHS, Maurice. Memória individual e memória coletiva. In: _____. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006. p. 29-70.

HANSEN, João Adolfo. Leituras coloniais. In: ABREU, Márcia (Org.). *Leitura, história e história da leitura*. Campinas: Mercado das Letras, Associação de Leitura do Brasil/ São Paulo: Fapesp, 1999.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

IANNI, Octavio. *Teorias da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1996.

KNAUSS, Paulo; RICCI, Claudia; CHIAVARI, Maria Pace. *Brasil: uma cartografia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2010.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de. Roquette-Pinto e sua geração na república das letras e da ciência. In: LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de (Org.). *Antropologia brasileira: ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008. p. 57-84.

LIMA, Nísia Trindade; SANTOS, Ricardo Ventura; COIMBRA JR., Carlos E. A. *Rondonia de Edgard Roquette-Pinto: Antropologia e projeto nacional*. In: LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de (Org.). *Antropologia brasileira: ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008. p. 99-122.

MACHADO, Maria Fátima Roberto. Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Wáimare e Kaxíniti, grupos Paresí. Tese (Doutorado), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1994.

MAGALHÃES, Amilcar A. B. de. *Impressões da Comissão Rondon*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1942.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. *O selvagem*. São Paulo: Edusp/Itatiaia, 1975.

MAHER, T. M. “Sendo índio em português”. In: SIGNORINI, I. (Org.). *Lingua(gem) e identidade: elementos para uma discussão no campo aplicado*. Campinas: Mercado de Letras, 1998. p. 115-138.

MARCUSCHI, Luís Antonio. “Gêneros textuais: definição e funcionalidade”. 2002. Disponível em: <<https://docs.google.com/document/d/17cbXWRRdpeFQGSn9yKu-80VRkvVnvSd32jjBjV4EpIk/edit?hl=en>>. Acesso em: 23 abr. 2017.

MARSHALL, Francisco. Epistemologias históricas do colecionismo. Colóquio Internacional: Espírito do colecionismo: ciência, cultura e arte. *Episteme*, n. 20, p. 13-23, jan./jun.2005. Disponível em:

<http://www.ilea.ufrgs.br/episteme/portal/index.php?option=com_content&task=view&id=46&Itemid=28>. Acesso em: 12 dez. 2008.

MELO, Kelly Castelo Branco da Silva. Bibliófilos e bibliodetetives: personagens de patrimônio e memória. Dissertação (Mestrado em Memória Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

MILLER, Daniel. Teorias das coisas. In: _____. *Trecos, troços e coisas*: estudos antropológicos sobre a cultura material. Rio de Janeiro: Zahar, 2013. p. 66-118.

MURARI, Luciana. *Brasil: ficção geográfica*. Ciência e nacionalidade no país d'Os sertões. São Paulo: Annablume/ Belo Horizonte: Fapemig, 2007.

MUSEU NACIONAL / UFRJ. Memória dos Diretores do Museu Nacional PDF – Organizado pela Seção de Museologia Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://www.museunacional.ufrj.br/o-museu/memoria-de-diretores-do-museu>>. Acesso em: ago. 2014.

MUSEU NACIONAL. Relatório apresentado ao Illm. Exm. Sr. Ministro de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Relatório exercício 1917. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1918.

_____. Relatório apresentado ao Illm. Exm. Sr. Ministro de Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Relatório exercício 1915. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1916.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História - Revista do Programa de Estudos Pós-graduados em História e do Departamento de História*, PUC-SP, v. 10, p. 7-28, 1993.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2010.

PEREIRA, Edmundo; PACHECO, Gustavo. *Rondônia 1912*: gravações históricas de Roquette-Pinto. Coleção Documentos Sonoros. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2006.

POMIAN, Krysztof. Coleção. In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 1 (Memória-História). Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. p. 51-86.

- POULOT, Dominique. *Museu e museologia*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- _____. *Uma história do patrimônio no ocidente, séculos XVIII-XXI*. Do monumento aos valores. São Paulo: Estação Liberdade, 2009.
- RIBEIRO JR., João. *O que é positivismo*. São Paulo: Brasiliense. 2010.
- RONDON, Cândido Mariano da Silva. *Missão Rondon: Apontamentos realizados pela Comissão de Linhas Telegraphicas e Estratégicas de Matto-Grosso ao Amazonas de 1907 a 1915*. Rio de Janeiro: Typographia do Jornal do Commercio, 1916.
- ROQUETTE-PINTO, Edgar. *O exercício da medicina entre os indígenas da América*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 2008.
- ROUSSO, Henry. O arquivo ou o indício de uma falta. *Revista Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 17, 1996, p. 1-7.
- SANTOS, Ricardo Ventura. Os debates sobre mestiçagem no Brasil no início do século XX: Os sertões e a medicina-antropologia do Museu Nacional. In: LIMA, Nísia Trindade; SÁ, Dominichi Miranda de (Org.). *Antropologia brasileira: ciência e educação na obra de Edgard Roquette-Pinto*. Belo Horizonte: Editora UFMG/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2008. p. 123-147.
- SANTOS, Rita de Cássia Melo. No “Coração do Brasil”: Roquette Pinto e a Expedição à Serra do Norte (1912). Dissertação (Mestrado) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.
- SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. Romantismo tropical: A estetização da política e da cidadania numa instituição imperial brasileira. *Revista Penélope*, Lisboa: Universidade de Lisboa, n. 23, 2000, p. 109-127.
- SILVA, José Bonifácio de Andrada e. *Apontamentos para a civilização dos índios bravios*, 1823. Disponível em: <<http://www.obrabonifacio.com.br/colecao/obra/1072/digitalizacao/pagina/2>>. Acesso em: abril de 2016.

SODRÉ, Nelson Werneck. *História da imprensa no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.

STOCKING JR., George W. Essays on museums and material culture. In: _____ (Org.). *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985. p. 3-15.

TACCA, Fernando de. Rituais e festas Bororo. A construção da imagem do índio como “selvagem” na Comissão Rondon. *Revista de Antropologia*, vol. 45, n. 1, p. 187-219, 2002.

_____. *A imagética da Comissão Rondon*. São Paulo: Papyrus, 2001.

TREECE, David. *Exilados, aliados, rebeldes: O movimento indianista, a política indigenista e o Estado-nação imperial*. São Paulo: Nankin Editorial, Edusp, 2008.

VAN DIJK, Teuen A. *Discurso e poder*. São Paulo: Contexto, 2010.

VIVEIROS, Esther de. *Rondon conta sua vida*. Rio de Janeiro: Livraria São José, 1958.

Periódicos (fontes primárias)

A Comissão Rondon na Exposição de Milho. *Fon-Fon*, ano XVII, n. 35, p. 37, 14 de agosto de 1918.

A Vegetariana – na quarta Exposição Nacional de Milho. *Fon - Fon*, ano XVII, n. 35, p. 41, 14 de agosto de 1918.

BHERING, Francisco, Incognitas Geográficas, *Jornal do Commercio*, p. 2, 12 de janeiro de 1907.

IHERING, Herman Von. A questão dos índios no Brazil. *Revista do Museu Paulista*, vol. VIII, p. 112-140. São Paulo: Typografia do Diário Oficial, 1911.

_____. A antropologia do estado de São Paulo. *Revista do Museu Paulista*, vol. VII, p. 202-257, 1908.

LOBATO, Monteiro. Rondônia *O Estado de São Paulo*, p. 3, 23 de abril de 1918.

O Museu Nacional: uma entrevista com Bruno Lobo. *O Imparcial*, p. 6, 2 de abril de 1916.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. Rondônia, *Archivos do Museu Nacional*, vol. XX. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1917.

_____. Os índios da Serra do Norte, *Jornal do Commercio*, p. 3-4, 22 de março de 1913.

_____. Notas sobre os índios Nhambiquaras do Brasil-Central *Revista Brasileira – Brasilianische Rundschau*, 1912.

RIBEIRO, Alípio de Miranda. Ao redor e através do Brasil, *Kósmos*, 1908, n. 09, 11 e 12.

SCHULLER, Rudolph. The linguistic and ethnological position of the Nambicuára indians. *American Anthropologist*, p. 471-477, 1921.

Documentação

Fundo Roquette-Pinto, pasta 20, doc. 67. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Roquette-Pinto Pasta 20. Doc. 89. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Roquette-Pinto, pasta 20, doc. 90. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Roquette-Pinto, pasta 18, doc. 04. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Roquette-Pinto, pasta 22, doc. 140. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Roquette-Pinto, pasta 35, doc. 174. Academia Brasileira de Letras.

Fundo Alípio de Miranda Ribeiro, pasta 6, Correspondência passiva 1908-1909, doc. S/N. Setor de Memória e Arquivo – Semear/ Museu Nacional.

Fundo Alípio de Miranda Ribeiro, caixa 2, pasta 2, Doc. S/N Setor de Memória e Arquivo – Semear/ Museu Nacional.

Livros de tombo 1, 2, 3 e 4 do Setor de Etnologia e Etnografia/ Museu Nacional.

