

Karen Macknow Lisboa
Professora adjunta da Universidade
Federal de São Paulo. Doutora em História Social.

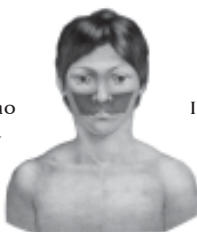
Da Expedição Científica à Ficcionalização da Viagem

Martius e seu romance
indianista sobre o Brasil

Neste texto, discute-se a dimensão indianista do romance de formação *Frey Apollonio*, do naturalista botânico alemão C. F. von Martius (escrito em 1831 e publicado em 1992), analisando-o no contexto da intertextualidade de autores brasileiros e franceses, no que tange às caracterizações da literatura indianista como representante de uma literatura nacional e do que era “brasileiro”.¹

Palavras-chave: literatura de viagem; indianismo; romance de formação; romantismo;

Carl F. von Martius.



In this essay we discuss the *indianismo* of the Bildungsroman *Frey Apollonio*, from the Bavarian naturalist C. F. von Martius (written in 1831, published in 1992).

Against the background of a Brazilian literature early in the 19th century, we analyze the novel in regard to the dialogue between Brazilian and French authors about the prospect of the *indianismo* in literature as an example of a Brazilian national literature.

Keywords: travel literature; indianismo; Bildungsroman; romanticism; Carl F. von Martius.

“(…) a gente quer passar um rio a nado, e passa; mas vai dar na outra banda é num ponto muito mais baixo, bem diverso do que em que primeiro se pensou.” Guimarães Rosa, *Grande sertão: veredas*

“Um novo descobrimento do Brasil”. Com essas palavras, Sérgio Buarque de Holanda se refere à vinda de numerosos estrangeiros à colônia portuguesa na América do Sul após a abertura dos portos em 1808 e, conseqüentemente, a derrocada do antigo sistema colonial. São comer-

ciantes, artistas, imigrantes, naturalistas, diplomatas, mercenários, educadoras, vindos de diferentes regiões do Velho Mundo e dos EUA, que, motivados por diferentes objetivos, investigam minuciosamente o país.² Essa abertura de fronteiras inédita conferiu ao país um caráter cosmopolita, especialmente nas principais cidades portuárias, e de internacionalização, tributários dos interesses neocolonialistas das nações hegemônicas européias, sobretudo da Grã-Bretanha.³

Politicamente, a inversão do *status* colonial resulta, em 1815, na elevação do Brasil a Reino Unido de Portugal e Algarves, cuja sede passa a ser o Rio de Janeiro. No contexto das negociações de paz na Europa pós-guerras

napoleônicas e do rearranjo do concerto das nações, firma-se o casamento entre os Bragança e a Casa da Áustria: o herdeiro do trono, d. Pedro, terá d. Leopoldina, arquiduquesa da Áustria, como sua legítima esposa. É esse episódio histórico, em 1817, que motiva a Coroa austríaca a enviar, no séquito de d. Leopoldina, um grupo de naturalistas e estudiosos em missão científica ao reino nos trópicos.⁴

Já na Baviera, o rei Maximiliano José I, que era sogro de Francisco I da Áustria, pai de Leopoldina, fazendo bom uso dos laços sangüíneos e de corte, não perde a oportunidade de enviar os seus súditos Carl Friedrich Phillip von Martius e Johann Baptist von Spix com o séquito da arquiduquesa. Martius, botânico jovem e



VÖGEL-TRICH AM RIO DE S. FRANCISCO.

Aves na lagoa junto ao São Francisco. J. B. Spix e K. F. Ph Von Martius, *Reise in Brasilien*, 1823-1831

promissor, e Spix, experiente zoólogo, estavam incumbidos pela Real Academia de Ciências de Munique, sob os auspícios do rei, de realizar uma audaciosa expedição pelo Brasil.⁵ Ao longo de três anos, percorreram cerca de dez mil quilômetros, que resultaram nos fascinantes volumes *Reise in Brasilien*,⁶ publicados em Munique entre 1823 e 1831. No presente texto, porém, não nos deteremos a falar sobre essa relevante obra, e sim sobre *Frey Apollonio*, um romance escrito por Martius e ambientado na Floresta Amazônica, por onde viajou, com Spix, durante nove meses.

Em 1831, quando da edição do terceiro volume da *Reise in Brasilien*, Martius terminava o manuscrito de *Frey Appolonio*: ein Roman aus Brasilien, seu primeiro e, provavelmente, único romance. Essa obra, que assina como Suitram, anagrama do seu nome, aguardou mais de 160 anos para ser editada. Em 1992, ela vem a lume ao mesmo tempo na Alemanha e no Brasil, em versão traduzida.⁷ Conforme o editor e tradutor, Erwin Theodor, *Frey Apollonio* pode ser compreendido como o “primeiro romance do Brasil, dentro e fora do país”, uma vez que este gênero, em sua forma mais apurada, teria chegado “tarde” por aqui. Esse caráter pioneiro será por nós questionado mais adiante. Theodor considera que o naturalista segue os cânones da literatura romântica, desvelando-se sua obra como um genuíno *Bildungsroman*, ou seja, um romance de formação, tão apreciado na virada do século XVIII e primeiras décadas do XIX.⁸

O livro narra os episódios de uma missão catequizadora – que malogrou – conduzida por Apolônio, um velho frei capuchinho. Obedecendo a uma ordem superior, o experiente frei fora incumbido de catequizar os índios Mura, no rio Japurá. Em sua missão, Apolônio é acompanhado por Riccardo, um comerciante de origem florentina que, além de procurar salsaparrilha, deveria proteger o ancião. E a eles juntou-se Hartoman, o naturalista alemão, *alter ego* de Martius, cujo objetivo era estudar a natureza e a população indígena.

FICÇÃO E RELATO DE VIAGEM

Conforme Martius escreveu em um breve prefácio assinado com seu anagrama (infelizmente, incluído apenas de forma parcial na versão traduzida), o romance fundamenta-se em acontecimentos reais. “Seus personagens viveram”, revela o autor, “conheci-as e tomei parte ativa de sua existência, ou então lhes ouvi narrar as experiências”.⁹ A ação principal desenrola-se na viagem pelo Amazonas adentro, chegando até o rio Japurá – nos limites do Brasil com a atual Colômbia –, ponto mais ocidental que Martius realmente pôde atingir. De fato, a figura de frei Apolônio aparece no volume dois de *Viagem pelo Brasil*. Foi esse capuchinho italiano que inspirou o personagem central do livro. O comerciante Riccardo, fiel companheiro de viagem de Hartoman, lembra o capitão Zani, experiente guia que conduziu os naturalistas Spix e Martius na expedição pela região amazônica. E o personagem Hartoman é o

alter ego de Martius. Trata-se de um apelido – assim revela um diário inédito do autor – que lhe foi conferido em uma hospedaria, quando de sua morada em Munique na juventude.¹⁰ Gregório, o índio companheiro, também participou de uma etapa da viagem, de 1817 a 1820. E a índia Esperada, que morre vítima de varíola, talvez seja uma abstração da menina miranha que, com um menino da tribo dos juris, foi levada pelos naturalistas à Europa. Ambos morreram alguns meses depois em Munique. Já para os personagens incas Pachacutec,¹¹ sua irmã e o pai Tsomei, não há indicações biográficas que os relacionem diretamente a Martius.

Nota-se que os personagens principais do livro, com exceção de Gregório e Esperada, não eram originários do Brasil, contrariando a referência ao país que consta no subtítulo da obra, como uma opção do editor. Neste ponto, talvez seja importante mencionar que nem Martius estava certo de como chamaria o romance, oscilando entre “Brasil”, ou “do Brasil”, como, por exemplo, *Frey Apollonio, Menschen und Naturgemälde: ein Roman aus Brasilien, nach Erlebnissen und Erzählungen von Carl Hartoman* (ou seja, *Frei Apolônio, quadros humanos e da natureza: um romance do Brasil, segundo vivências e narrativas de Carl Hartoman*), e a região da bacia do rio Amazonas, como *Frey Apollonio, Bilder vom Amazonasstrome, aus den Papieren C. Hartoman's* (*Frei Apolônio, quadros do rio Amazonas, segundo apontamentos de C. Hartoman*).¹²

Em uma possível polêmica na escolha do título, uma vez que ignoramos o favorito de Martius, há uma diferença de sentido entre as variantes que fazem menção ao *Brasil* e as que se referem à *bacia do Amazonas*. Enquanto a primeira sugere a abstração de uma territorialidade nacional e, por conseguinte, poderia ser interpretada como uma imagem de Brasil, a segunda prioriza uma região geográfica específica, com características próprias, regionais e não nacionais. Em todas as opções, no entanto, prevalece a indicação de que se trata de apontamentos de viagem do naturalista Hartoman, indicando, nesse sentido, a preocupação com a verossimilhança que o autor queria em prestar a sua obra.

A TEMÁTICA DO ROMANCE

Frei Apolônio é um nobre português cujas desgraças forçaram sua emigração da terra pátria, resultando em uma peregrinação pelo mundo que, de início, era laica, mas se tornou religiosa. O personagem passa por uma série de sofrimentos e provações que o transformam, sintetizando a crença no progresso da alma humana. Termina seus dias dedicando-se à catequese de índios amazonenses. Riccardo é o imigrante florentino que, marcado por inúmeras aventuras e acidentes ocorridos em solo europeu, consegue sua sorte no Novo Mundo. Hartoman é o naturalista viajante alemão cuja estadia na região amazônica é temporária, em função dos seus objetivos científicos. Tsomei e seus filhos Pachacutec e Oéli são incas – não da re-

gião do Amazonas para além das fronteiras brasileiras, e sim das montanhas de Quito – que se refugiaram na solidão da selva amazônica brasileira. Lá se estabeleceram para escapar da força destruidora do colonizador europeu.

Há ainda um vulto misterioso (Abraham/Santom) que, inexplicavelmente, surge e desaparece. No final da narrativa, após sua morte, revela-se aos leitores e personagens que era o filho de Apolônio, nascido nas “Arábias”. A bela índia Esperada, catequizada e fiel ao seu missionário, e o índio Gregório, “companheiro de Martius”, são os únicos personagens nativos, que assumem certa relevância. O destino trágico de Esperada faz com que não consiga se salvar de um surto de varíola que assola a missão de Apolônio, deixando entrever o aspecto trágico do encontro entre os europeus e a população indígena.

Os efeitos da colonização européia na América e a contradição do processo civilizador eurocêntrico formam o pano de fundo da trama. Discutem-se as diferenças entre a Europa e o Novo Mundo, questiona-se a crença na superioridade cultural do branco, idealiza-se o ambiente natural dos trópicos, recorrendo ao tema da lassitude do mundo europeu de cuja realidade se deseja escapar. A paixão pela natureza selvagem e as oscilações anímicas, provocadas pela percepção do indivíduo como uma totalidade submetida a uma força misteriosa condutora dos destinos humanos, são projetadas na pujança da mata equatorial. Esta se torna um espaço romântico de meditações e

palco de encontro e vivências inusitadas entre os personagens.

Ao longo de toda a obra, o deslocamento geográfico de Hartoman conduz a narrativa, pontuando o tempo presente e o espaço físico no qual os personagens se encontram. As longas conversas entre os três principais personagens – Hartoman, Apolônio e Riccardo – articulam, segundo José Paulo Paes, uma estrutura dialógica de tipo platônico.¹³ Nelas são rememorados os dramas individuais de cada protagonista, evocando um tempo passado. Amores malogrados, guerras, revoluções e fugas, bem como aparições sobrenaturais e coincidências misteriosas mapeiam o percurso de suas vidas. Diferenças religiosas (o protestantismo de Hartoman, o catolicismo de Apolônio, o deísmo de Riccardo, a ambigüidade do credo de Abraham/Santom, o “paganismo” dos índios), culturais (as diferentes origens dos personagens) e raciais reiteram a concepção de um mundo cosmopolita, por meio do qual o leitor migra das matas equatoriais ora para a Europa, ora para o Oriente, proporcionando uma diluição do espaço geográfico e temporal da narrativa. Ainda segundo Paes, a linha de argumentação desses diálogos não segue linearmente das premissas às conclusões, mas, sim, constrói-se em um vai-e-vem de afirmações e contestações em que se desenha um “campo de forças” do qual Hartoman consegue extrair a sua lição, de acordo com os ditames de um romance de formação.¹⁴

Em suma, em *Frey Apollonio*, nota-se a recorrência de três assuntos: a especi-

ficidade da natureza tropical, as tensões e oposições entre os europeus e os índios, e a comparação entre o Novo e o Velho Mundo. Dada a extensão dessas temáticas, concentramos o presente texto na questão indígena.

O CONTEXTO DA OBRA

Antes de avançar na análise, é preciso lembrar que essas temáticas inserem-se num contexto maior. Ou seja, é possível perscrutar

esses assuntos, sobretudo o primeiro e o segundo, em outras obras do período, questionando desde já o pioneirismo de *Frei Apolônio*, considerado por Theodor “o primeiro romance do Brasil”.¹⁵ Apoiando a nossa reflexão nos estudos de Antonio Cândido, podemos concordar com Theodor que, nessas primeiras décadas do século XIX, não há um movimento literário no Brasil independente dos vínculos europeus e também ex-metropolitanos. Cândido advoga que a “literatura brasilei-

ra adquire consciência da sua realidade – ou seja, da circunstância de ser algo diverso da portuguesa – depois da Independência”, embora essa consciência emanasse muito mais de um desejo do que da verificação objetiva de um estado de coisas. “Com efeito, pouco havia nas débeis letras de então que permitisse falar em literatura autônoma – seja pelas características das obras, seja pelo número reduzido de autores, seja, principalmente, pela falta de articulação palpável de obras, autores e leitores de um sistema coerente.”¹⁶ Esta consciência vislumbrava a independência espiritual dos laços com Portugal e, inspirada no historicismo, segundo o qual a literatura é entendida como consequência direta dos fatores do meio e da época, defendia a idéia de que cada país e cada povo possuía a sua própria literatura, com características peculiares. Antonio Cândido sugere que a grande hipótese de trabalho dos literatos do



Caramurú, e sua consorte Paraquacú.

José de Santa Rita Durão, *Caramuru*, 1781

início do século XIX, que norteia o movimento romântico no Brasil, seria a idéia de que o país tem uma natureza e uma população diferentes das de Portugal e também uma organização política distinta – sendo a literatura relativa ao meio físico e humano, ela teria que ser diferente da de Portugal. “Ser bom, literariamente, significava ser *brasileiro*; ser *brasileiro* significava incluir nas obras o que havia de específico do país, notadamente a paisagem e o aborígene. Por isso o indianismo aparece como timbre supremo de brasilidade.”¹⁷

Segundo o crítico, uma das referências básicas da literatura romântica brasileira encontra-se no poema épico *Caramuru*, do “brasileiro” Santa Rita Durão, publicado em Lisboa no ano de 1781. Para os nossos fins, vale a pena reproduzir, ainda conforme esse autor, os elementos que caracterizam *Caramuru* e sua recepção nos meios literatos europeus. Trata-se de uma epopéia religiosa, antipombalina (a civilização se identificava com o catolicismo e se devia ao catequizador, em particular o jesuíta); apresenta-se uma visão grandiosa e eufórica da natureza – o *locus amoenus* se encontrava por todo o país; o homem natural, ou seja, o índio, “aparece vivendo, sob certos aspectos, num estado de pureza, cuja perfeição o europeu admira, não custando ver que seus princípios morais e a conduta decorrente são uma espécie de depuração dos ideais do branco”.¹⁸

Em síntese, há um movimento ambíguo na obra, que, de um lado, simboliza a lusitanização do país por meio da iniciativa dos portugueses e, de outro, o nativismo

representado pela incipiente consciência de uma individualidade própria do colono português e do índio, dotado de uma bondade natural, ainda que antropófago. Foi justamente a sua temática indianista e nativista que os românticos aproveitaram, conforme se pode acompanhar na *Histoire littéraire* do francês Ferdinand Denis.¹⁹ A seu ver, *Caramuru* seria o “grande exemplo de literatura nacional”, independente de suas qualidades literárias. O rebate foi ouvido primeiramente na França, onde, em 1829, é traduzido em prosa por François Eugène Garayde Monglave. E logo em seguida, em 1830, portanto antes que Martius finalizasse seu romance, dois autores de “ínfima categoria literária”, Daniel Gavet e Philippe Boucher, publicaram *Jakaré-Ouassou ou les toupinambas*,²⁰ romance diretamente ligado ao tema do *Caramuru* e considerado o “primeiro romance indianista de assunto brasileiro”. Nele, encontram-se os elementos que caracterizariam a ficção indianista brasileira: “índio nobre e índio vil; branco nobre e branco vil; colonizador piedoso e colonizador brutal; amores impossíveis entre branca e índio; linguagem figurada e poética, para dar o *tom* da mente primitiva”.²¹

Essa dimensão pioneira da ficção indianista entre os autores franceses tem mais um precursor. Em 1823, Édouard Corbière publica as *Élegies brésiliennes*, inspiradas em cantos regionalistas colhidos por algum viajante (talvez o próprio Ferdinand Denis) no sertão da Bahia. Para Cândido, os poemas de Corbière formariam o “primeiro livro pré-romântico a tratar o aborígene brasileiro por certos ângulos, retomados em

seguida por outros franceses”, como Ferdinand Denis e os autores de *Jakaré-Ouassou*.²² E o próprio Denis, antecipando as sugestões que fará em sua *Histoire littéraire*, publica, em 1824, as *Scènes de la nature sous les tropiques suivies de Camoens et Jose Índio*. No texto, inclui um episódio romanesco, “Os machakalis”, uma ficção indianista que repercutiu entre os autores brasileiros. Em 1826, ao publicar a *Histoire littéraire*, Denis não somente formula suas idéias para uma literatura brasileira, mas também sintetiza as preocupações da literatura francesa contemporânea com a brasileira, popular, primitiva, medieval, cristã, sublinhando a necessidade de que vindouros poetas e escritores brasileiros explorassem a natureza e a temática indianista:

Que os poetas dessas regiões (Novo Mundo) contemplem a natureza, que se inspirem de sua grandeza, e em poucos anos eles se tornarão iguais a nós, talvez nossos mestres (...). Que o poeta dessas belas regiões (...), após haver lançado um olhar compassivo para os séculos decorridos, ele a retome (a lira), e lamente as nações aniquiladas, excite uma piedade tardia mas favorável aos restos das tribos indígenas, e que esse povo exilado, diferente por sua cor e seus costumes, não seja esquecido nos cantos do poeta; que ele adote uma nova pátria – e ele mesmo a cante (...).²³

Nota-se, portanto, que os assuntos “brasileiros” serviram de substrato igualmente aos franceses para a criação de obras ficcionais, quer seja na poesia, quer

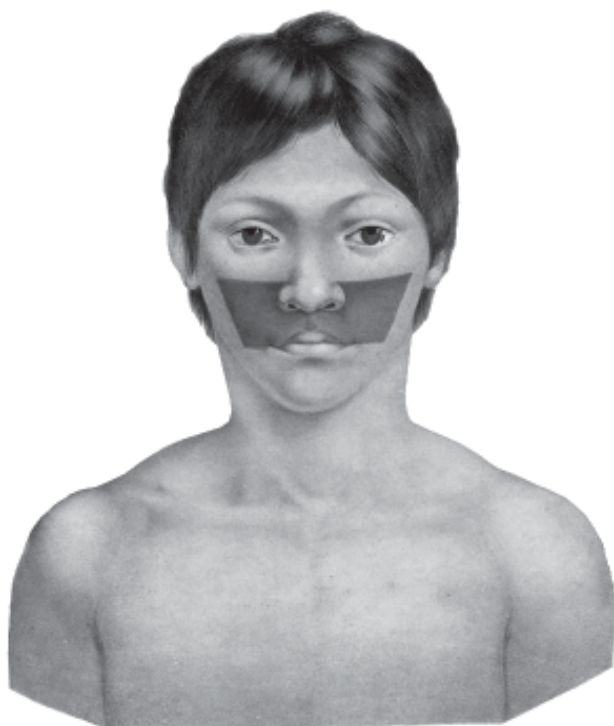
seja na prosa, ainda antes de Martius ter publicado o seu romance “brasileiro”. Pioneirismos à parte, o que aqui nos interessa sublinhar é o fato de que os europeus produziram obras inspiradas em temáticas, por assim dizer, brasileiras ou em autores brasileiros, como Santa Rita Durão. Também Martius, homem erudito e que conhecia a bibliografia sobre o Brasil, faz uma menção ao poeta de *Caramuru*, que “cantou o descobrimento do Brasil”.²⁴ No entanto, não sabemos se ele leu todos esses autores franceses. Em todo caso, é notória a comunhão temática que se manifesta na literatura de língua francesa e alemã: a exuberante natureza tropical, o indianismo e a caracterização das especificidades do Brasil, ou de uma região do Brasil, em oposição à Europa. No caso de Martius porém, com a particularidade de que o romance não exerceu nenhum tipo de impacto na Europa, tampouco no Brasil, por não ter sido publicado. Diferente dos autores franceses e dos próprios relatos de viagem e do conjunto da obra científica de Martius (em parte em co-autoria com Spix), que tiveram ampla recepção no meio letrado brasileiro.²⁵

A DIMENSÃO INDIANISTA DO ROMANCE

Como afirmamos anteriormente, nosso propósito é entender as dimensões indianistas do romance *Frei Apolônio*. Conforme as sugestões de José Paulo Paes, a obra toma forma por meio de uma estrutura dialógica do tipo platônico, possibilitan-

do o confronto entre as diversas posições dos personagens e o seu aprendizado. É possível perscrutar um triângulo dialógico Hartoman-Riccardo-Apolônio, no qual cada um representa um tipo de discurso diante do que os europeus devem e podem fazer na América: o discurso utilitário de Riccardo, o idealista de Hartoman e o catequético de Apolônio.

Desse modo, o utilitarismo de Riccardo sintetiza-se na opinião de que o importante na irradiação da civilização no Novo Mundo não é a religião cristã, como acham Apolônio e Martius, mas sim, por assim dizer, os progressos tecnológicos. A essa



IURI

Índio Juri. J. B. Spix e K. F. Ph von Martius,
Reise in Brasilien, 1823-1831

visão pragmática, opõem-se Hartoman e Apolônio. Para o naturalista, o pujante mundo natural é visto como um obstáculo para o progresso humano movido pela história: “a natureza, de tão viçosa, sobrepõe-se à história, não permitindo que ela reclame seus direitos, e o homem vê-se despojado de sua dignidade e relevâncias históricas”. Por isso, advoga que somente o “verdadeiro europeu” tem condições de levar a sua “pátria a todos os cantos, todos os mares e todas as regiões”, impulsionado pelo seu caráter de “humanidade cristã” e desta forma concorrendo para o processo civilizador.²⁶ Frei

Apolônio comunga com esta visão idealista e eurocêntrica de Hartoman, sendo ele próprio porta-voz da missão européia no Novo Mundo. Ele estava convicto de que sua permanência nas selvas do Brasil poderia “surtir efeitos, capazes de beneficiar ainda os netos” da população indígena. Apostava que a “benção do cristianismo e da cultura européia” somente se asseguraria com o convívio diário com os “semi-selvagens”, praticando “justiça” e “amor”.²⁷

Riccardo entra em confronto com o discurso catequético de Apolônio e com a visão inicialmente depreciativa que Hartoman possui acerca dos índios. No capítulo “Selvagem”, trava-se discussão exemplar em que as diferentes posturas se revelam. O naturalista Hartoman, ainda muito absorvido nas teses que demonstram a

inferioridade natural dos indígenas americanos,²⁸ defende a opinião de que eles vivem num “desolador embotamento espiritual”. Em contrapartida, Riccardo procura mostrar ao viajante que é “injusto (...) medir o caráter e a vida das pessoas de acordo com as suas opiniões”. E considera ser um dever cristão reconhecer os índios e não condená-los. Embora deixe transpirar certa tolerância, o comerciante não escapa de seu etnocentrismo, focado no nítido interesse utilitarista e pragmático, senão explorador e colonialista: acredita que a Providência teria criado os índios a favor do “branco”, do contrário não seriam tão solícitos, não seriam seus fiéis remadores, não ajudariam no trabalho da terra, e a própria viagem exploratória perderia, para Hartoman, o seu maior atrativo, o aspecto “exótico” e “bizarro”. Estas observações deixaram o naturalista aborrecido, apesar de reconhecer a sua pertinência.²⁹

Em outra ocasião, a polêmica entre ambos é retomada. Martius reitera o seu olhar piedoso sobre os indígenas, por reconhecer a sua “boa índole” e, ao mesmo tempo, a sua incapacidade de sair de uma vida “uniforme e espiritualmente pobre” para atingir um “estado mais elevado da existência”. Se para Martius essa percepção evoca dor e tristeza, para Riccardo ela nada mais é que uma constatação preconceituosa dos europeus diante dos indígenas. No seu entender, os índios eram muito felizes, “talvez mais felizes do que nós europeus, na camisa de força de nossa assim chamada cultura; felizes são no gozo de uma natureza

rica, nunca adversa, nem madrasta”. Vivem afastados de todas aquelas necessidades, “verdadeiras ou imaginárias”, de todos os “prazeres reais ou falsos” que mantêm os europeus acorrentados. E reitera: “esses índios não são infelizes, ou o são apenas onde nós, mais por egoísmo do que por humanitarismo, resolvemos cuidar de sua felicidade”.³⁰

Riccardo traz argumentos suficientes para relativizar a pretensa felicidade do europeu. Polemiza igualmente com as concepções que defendem a inferioridade natural dos índios e a sua ausência de perfectibilidade,³¹ discussão na pauta do dia nos círculos pensantes do século XIX. Critica os missionários que não conseguiram enxergar o índio como “nosso semelhante” e considera mesmo que a catequização é supérflua, tendo em vista que os índios, por meio de sua vida simples e prazerosa, teriam uma “relação sagrada com o seu Criador”.³² E, comparando-os com os europeus, não os vê como “inferiores”. Havia, na Europa, exemplos suficientes de ignorância e imoralidade. Acredita até ter encontrado mais virtudes entre muitos desses “índios rudes, não iluminados por nenhum fulgor do Evangelho”. Indo ao encontro do que Antonio Cândido identifica como um dos elementos básicos nas ficções indianistas, o discurso de Riccardo apresenta os índios como figuras depuradas dos ideais brancos: neles bateria um “coração mais meigo, mais receptivo às verdadeiras sensações de alegrias humanas e familiares do que em muitos europeus”. Mais uma vez, as palavras do comerciante

te teriam abalado a cabeça do naturalista alemão, que, a partir daquele momento, acreditava ser “um observador imparcial da vida familiar dos índios”.³³

Apesar dessa imagem idealizada dos indígenas, Riccardo não rejeita a necessidade de “civilizar” o índio e nele incutir a noção de propriedade e do cultivo da agricultura, além dos valores europeus: “nada é mais importante do que acostumá-lo ao desempenho das habilidades européias na conquista do seu sustento de existência”.³⁴

Hartoman também contesta as posições de Apolônio. O naturalista expõe de início, claramente, o quanto considera os indígenas debilitados, aduzindo sua visão decadentista: “a humanidade americana parece-me ser uma imensa ruína. São restos decadentes de poderosa construção, erguida há tempo – há milhares de anos provavelmente –, colossal, grave e fantástica”. Recusando qualquer possibilidade de superar essa degeneração, e duvidando mesmo da eficiência da educação cristã, adverte: “o (que) quer que tente fazer com esses homens vermelhos, não conseguirá desenvolver nesse material humano nem nova humanidade e nem recuperar a sua antiga e nobre civilização”.³⁵ Apolônio, obviamente, não aceita esta tese, querendo convencê-lo dos resultados positivos obtidos até aquele momento graças ao esforço das missões religiosas. Acredita que três séculos não foram suficientes para realizar a grande obra, por isso urge ter “paciência”. Diante da desconfiança de Hartoman de que os índios, em verdade, não teriam “necessidade íntima do cristianismo, ou de

qualquer religião que seja”, Apolônio apresenta uma série de argumentos baseados na sua experiência de catequese e no conhecimento que tinha dos mitos e das línguas indígenas, provando sua suscetibilidade ao cristianismo. Hartoman passou, daí por diante, a enxergar os “selvagens” sob uma “luz mais amena” e respeitar a “velha máxima de que ‘todos os homens são irmãos’ (...), vindo a encarar a missão apostólica de seu amigo com maior confiança”.³⁶

Mas os trágicos acontecimentos que acometem a missão de Apolônio no Japurá e na aldeia de Guri põem em cheque os resultados da obra catequizadora. O contato com os muras, razão principal da missão, malogrou. E, entre os coretus, o número de neófitos teria aumentado rapidamente, até o cacique, que se cristianizou, ser assassinado pelo próprio povo, por ter sido considerado um traidor. Apolônio decide voltar para Guri, porém encontra a aldeia assolada pela varíola, e vários índios mortos, entre eles a jovem Esperada.

Aos olhos de Hartoman, antes ainda de reavaliar as suas teorias decadentistas sobre os índios americanos, Esperada emerge, por assim dizer, como uma esperança (o nome dela não é fortuito), de um lado, no sucesso da atuação da “humanidade cristã” na colônia e, de outro, na capacidade dos “selvagens” de absorver a “civilização”. Explorando mais uma vez a temática da depuração dos ideais europeus projetados nos índios, Esperada não somente seria mais bela, mas também “pura, inocente e

diáfana, como um ser paradisíaco". Ela representa a perfeita imagem do "autóctone" submisso, que de bom grado aceita uma relação paternalista com o frei Apolônio, a ponto de admirá-lo devotamente.³⁷ A sua admiração se estende a Hartoman, a quem prestou ajuda. Alfabetizada e interessada em leituras, tornou-se uma assistente do naturalista, "tão hábil quanto curiosa". Sua adulação seria tamanha, que não somente queria aprender alemão, mas também que ele a levasse ao seu país, "onde tudo é bonito e maravilhoso, como no paraíso".³⁸ Contudo, como já mencionado, Esperada não sobrevive a um surto de varíola que viceja em sua aldeia. Com ela enterram-se simbolicamente as esperanças dos brancos para com o destino dos indígenas.

Mas eis que no romance surge um contraponto a esse desolado cenário: os personagens incas Tsomei e Pachacutec. Hartoman refere-se a Pachacutec como sendo "um indivíduo excepcional, extremamente raro entre a raça vermelha". Nota sua diferença em relação aos outros índios que conheceu, por recusar com muito ódio nos olhos a aguardente que Hartoman lhe oferece – tradicional meio que os brancos usavam para chegar-se aos índios. E pela primeira vez desde que se encontrava entre os "selvagens" sentiu medo. No primeiro diálogo entre o naturalista e o inca, em espanhol, há uma dimensão anticolonialista e antieuropéia, reiterada mais tarde pelas palavras de Tsomei. Pachacutec alerta Hartoman de que os brancos só trouxeram para os índios do

Japurá "veneno, inimizade, perjúrio e escravidão".³⁹ Por isso merecem ser odiados pelo seu povo.⁴⁰

Hartoman é finalmente recebido na aldeia de Tsomei. O que antes havia notado de especial em Pachacutec era válido para todos os seus habitantes. Um "sopro de civilização" os elevaria acima dos "selvagens comuns". A indumentária branca, os adornos de penas coloridas, a beleza cativante da irmã de Pachacutec – alta e clara – e as ricas plantações cultivadas pelos habitantes da aldeia fizeram com que Hartoman se sentisse "transportado a outro país", resultado de mais um quadro do olhar depurado de valores europeus: virtudes, ordem, beleza e idealização da vida natural, porém já sedentária. Tsomei revela a Hartoman a sua origem – eram refugiados das montanhas de Quito, onde os europeus haviam destruído a sua cultura.⁴¹

O encontro com esses indígenas deixou profunda impressão no viajante. À noite, ele foi acometido por terríveis visões que recontavam a história da América. Nessas imagens apareceram

{...} horríveis figuras daqueles conquistadores, em cujas veias ardia o fogo do inferno, cujos membros férreos eram capazes de debelar a própria dor com a mesma indiferença com que liquidavam a vida do inimigo. Pizarro e Almagro e o terrível monge de Valverde atravessaram assim o mar dos cadáveres americanos em estertores, e até onde alcançavam os olhares do jovem (Hartoman), (...) em toda parte o mesmo e pungente qua-

dro de destruição e morte: em toda parte a luta do homem contra o homem. (...) A morte havia recolhido aquela raça e tudo era silêncio nos campos e nas florestas do Novo Mundo.⁴²

A resistência indígena se cristaliza, na prática, quando Apolônio e Hartoman procuram Tsomei para lhe pedir apoio em sua missão “benfazeja” de levar igreja e escola aos muros. Este logo os adverte, lembrando que não é índio de seu “rebanho” e que ninguém de seu povo havia pedido o “estabelecimento de sua Igreja” naquelas paragens:

Vede bem onde estais, padre! Não vos procurei, vós me procuraste. (...) Dirijo-me a vossos cabelos brancos, e não a vossa boca, pois a boca do europeu enganou os vermelhos desde que chegou a este país. Sobre grelhas de ferro serrastes o meu sangue, flagelastes meu suor por vil dinheiro. Não pode haver sociedade entre nós.⁴³

Apolônio reconheceu que “de nada adiantava opor-se a tal energia”, mesmo se tentasse lhe explicar que ele, como o próprio Tsomei, pertencia aos melhores de seu povo, de forma que os “pecados” que os outros europeus cometeram contra os índios não deveriam distanciá-los. Enfim, o malogro da missão era inevitável. O mesmo já não se pode dizer acerca da missão científica de Hartoman. Enquanto Tsomei e Pachacutec recusam qualquer relação e colaboração com Apolônio, a atividade de Hartoman não sofre qualquer objeção: “esse jovem ali, que procura er-

vas medicinais na nossa selva, tem a minha permissão”.⁴⁴ Que por trás das palavras ingênuas de Tsomei soa a voz interessada do naturalista bávaro que viaja em missão oficial financiada pela Coroa e a Real Academia de Ciências de Munique, não surpreende. Aqui se defende a idéia de uma ciência pretensamente neutra, cujos objetivos estariam desvinculados de interesses econômicos e (geo)políticos e que, por isso, pode se sobrepor à religião e estar a serviço da humanidade. Essa neutralidade, obviamente, a história já se encarregou espírito.⁴⁵

Agora sim, aparentemente mais desprendido de seus preconceitos europeus, Hartoman experiencia uma “identificação afetiva” com os índios, segundo a qual se fecundaria a identificação entre o europeu e o “selvagem”. E esta poderia ser a atitude básica para um olhar menos eurocêntrico.⁴⁶

No entanto, o problema da colonização e o choque entre os brancos e os índios não se resolvem. Quando Hartoman já estava se distanciando da costa brasileira, avista uma pequena ilha lindamente arborizada. Ao aportar nela, encontra um lugar de “paz e alegria”. Hartoman faz uma criteriosa descrição da idílica vida que levariam esses ilhéus. “Pela primeira vez lhe era dado ver na realidade o que até agora só conhecia como fábula aformoseante, como representação poética idealizante do paraíso”. Sua população, entretanto, não era formada por índios puros, mas sim por mestiços de sangue branco que “jactavam-se de serem cristãos”. Voltando atrás em suas opiniões,

o naturalista acha que “esses seres, aparentados com os *índios* pelo sangue, eram muito mais felizes, porque sofreram transformações mais profundas no espírito”. E aposta que esse seria o fruto de seus corações iluminados pelo cristianismo.⁴⁷

Nota-se que, em *Frei Apolônio*, esta imagem utópica deve, por um lado, resolver o impasse criado pelo malogro da missão de Apolônio e pela paulatina transformação da consciência de Hartoman face à violência da colonização europeia na América e, por outro, neutralizar ora o pragmatismo utilitarista, ora as opiniões quase anticolonialistas e idealizantes acerca da bondade natural dos indígenas de Riccardo. Vale recordar que, na epopéia religiosa de *Caramuru*, a civilização se identifica com o catolicismo e a religião serve de “argamassa que liga as partes e solve as contradições” da trama colonizadora.⁴⁸ Em *Frei Apolônio*, também se projeta uma resolução apoiada na religião cristã, não necessariamente católica, cuja eficiência, porém, se daria graças à miscigenação entre o branco e o índio. Até que ponto esse processo de mistura racial implicaria a sobreposição da cultura europeia em detrimento da indígena não é uma questão relevante na paradisíaca ilha de Hartoman. Já para Martius, a questão da miscigenação, como se sabe, será assunto em ulteriores textos. Mais de uma década após o término de *Frei Apolônio*, o naturalista sugere, no tratado “Como se deve escrever a história do Brasil”, que a mistura racial entre brancos, índios e negros seria um fenômeno

que particularizaria a nação brasileira em formação, corroborando o seu processo civilizador, em que os portugueses ocupariam o papel de maior relevância absorvendo os negros e indígenas.⁴⁹

Para concluir este breve ensaio, pode-se afirmar que, em *Frei Apolônio*, o “timbre supremo da brasilidade”, repetindo as palavras de Antonio Cândido, reside certamente na temática da natureza tropical, que não foi o nosso objeto de análise. E ele ecoa menos na idealização do índio brasileiro – e mais no idealizar de uma sociedade composta por mestiços de brancos e índios, cristianizados e europeizados. Essa talvez seja, no contexto da literatura romântica estrangeira sobre o Brasil, a particularidade do romance *Frei Apolônio*. Além disso, a dimensão indianista do romance escapa das fronteiras brasileiras ao introduzir a imagem depurada do indígena inca. Por ser considerado aos olhos europeus de Hartoman como culturalmente “superior” ao “selvagem brasileiro”, é ele o representante da “raça vermelha” capaz de formular um discurso de resistência, pautado, no entanto, nos valores europeus e não de fato indígenas. Aqui vale citar J. C. Mariategui, que, ao caracterizar a “literatura indigenista” no Peru (que, no Brasil, Cândido chama de indianista), sublinha que ela não nos pode dar uma “versão rigorosamente realista do índio. Ela deve idealizá-lo e estilizá-lo. Também não pode nos dar a sua própria alma”, porque ela não é verdadeiramente indígena,⁵⁰ ainda que Martius tenha tentado compreender a sua cultura por meio de observações etnoló-

gicas. E Hartoman, no romance, aponta para uma possível rotação na perspectiva eurocêntrica em relação ao indígena.

Enquanto a literatura indianista no Brasil imperial, inspirada em autores europeus, foi tomando cada vez mais corpo, com a preocupação de forjar na imagem do (extinto) índio (tupi) o símbolo da brasilidade, no campo da política indigenista observase um vácuo, um vazio que se manifesta na guerra “justa” travada contra os botucudos, considerados bugres, na escravização ilegal de índios em geral e na morosidade para aprovar uma legislação que regulamentasse o funcionamento dos aldeamentos. Nesse sentido, se a literatura indianista não nos pode mostrar “a alma indígena”, a discussão acerca de sua “perfectibilidade” e capacidade de absorver o cristianismo (tese de Apolônio) e

a civilização por meio do convívio com os brancos (tese de Riccardo), ou do seu cruzamento com os brancos (tese de Martius), não estava tão desprendida do contexto político e das intenções de integrar ou assimilar, ou exterminar o índio da sociedade.

Por fim, a dúvida de Martius acerca do título do romance talvez fosse decorrência de uma tensão que enxergava entre uma idéia de Brasil, representada pela Amazônia, cuja população autóctone “brasileira” estaria condenada ao desaparecimento, e uma idéia de Amazônia, que abrigaria almas de todas as partes do mundo, emprestando àquela região uma dimensão internacional e cosmopolita, o que faria jus ao momento histórico pelo qual a antiga colônia portuguesa na América estaria passando após 1808.

N O T A S

1. Uma versão preliminar deste estudo encontra-se em LISBOA, Karen M. A utopia da grande literatura: “Frey Apollonio”, um romance do Brasil. In: MONTEIRO, John M.; BLAJ, Ilana (orgs.). *História & utopias: textos apresentados no XVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH, 1996. p. 340-45. Agradeço a Enrique Amayo as sugestões feitas a esta versão.
2. HOLANDA, Sérgio Buarque de. A herança colonial: sua desagregação. In: ____ (org.). *História geral da civilização brasileira*. 4. ed. t. II. v. 1. São Paulo: Difel, 1976. cap. I. p. 13.
3. MOTA, Carlos Guilherme. Europeus no Brasil à época da Independência. In: ____ (org.). *1822: dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1972. p. 60.
4. A missão científica de d. Leopoldina contou com o botânico Emanuel Pohl, o mineralogista Rochus Schüch, o naturalista Giuseppe Radi, o zoólogo Johann Natterer, o entomologista Johann Christian Mikan, o botânico Heinrich Wilhelm Schott, o pintor Thomas Ender, o caçador Ferdinand Wilhelm Sochor, e os desenhistas G. K. Frick, Johann Buchberger e Franz Joseph Frühbeck.
5. Johann Baptist von Spix nasceu em 1781, em Höfstadt an der Aisch. Estudou filosofia, teologia e medicina em Würzburg, doutorando-se em medicina e especializando-se em zoologia. Antes de viajar ao Brasil, realizou expedições científicas na França, Itália e Suíça. Foi membro de várias academias científicas. Morreu em 1826, seis anos após o

retorno da viagem pelo Brasil, e não pôde concluir suas pesquisas. Carl Friedrich Philipp von Martius nasceu em 1794, em Erlangen. Estudou medicina, doutorando-se em botânica. Foi professor da Universidade de Munique e membro de várias academias científicas, entre elas o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). Além de sua monumental obra botânica, escreveu textos sobre etnografia e historiografia brasileira. Ao contrário de Spix, Martius ainda viveu muito tempo (morreu em 1868), tornando-se, por assim dizer, um especialista sobre o Brasil, sobretudo no campo da botânica e da etnografia indígena. Sem sombra de dúvida, a viagem pelo Brasil serviu de inesgotável fonte para suas pesquisas e textos literários. Para mais dados sobre os autores, ver LISBOA, Karen M. *A nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na "Viagem pelo Brasil" (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec; Fapesp, 1997.

6. SPIX, J. B.; MARTIUS, C. F. P. von. *Reise in Brasilien auf befehl Sr. Majestät Maximilian Joseph I. Königs von Baiern in den Jahren 1817-1820*. Theil 1-3 und Atlas. München; Leipzig: M. Lindauer, I. J. Lentner, Friedrich Fleischer, 1823-1831. A versão brasileira, *Viagem pelo Brasil*, foi editada em 1938, pelo IHGB, com tradução de Lúcia Furquim Lahmeyer, e teve várias reedições.
7. MARTIUS, C. F. F. von. *Frey Apollonio: ein roman aus Brasilien*. Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1992. A tradução: _____. *Frei Apolônio: um romance do Brasil*. Organização e tradução de Erwin Theodor. São Paulo: Brasiliense, 1992. Não há razões evidentes que expliquem por que Martius não publicou o romance. Segundo Theodor, ele corrigiu anos mais tarde uma cópia do manuscrito, de outro punho, que talvez devesse ser encaminhado para alguma editora. THEODOR, Erwin. Nachwort. In: MARTIUS, C. F. F. von. op. cit. p. 155. Vale lembrar que Martius, a essa altura da vida, já galgara razoável importância nos meios acadêmicos, o que talvez o inibisse de publicar literatura ficcional.
8. THEODOR, Erwin. Apresentação. In: MARTIUS, C. F. F. von. op. cit. p. VI-VII.
9. MARTIUS, C. F. F. von, apud THEODOR, Erwin. Apresentação. In: MARTIUS, C. F. F. von. op. cit. p. XI.
10. THEODOR, Erwin. op. cit. p. XIII.
11. Vale ressaltar que, na história pré-colombiana, a figura de Pachacutec ocupa um importante lugar. Como soldado e guerreiro, ampliou o poderio inca, fundando o Império Incaico. Como imperador (de 1438 a 1471), fez uma série de reformas técnico-administrativas. O significado de seu nome deixa entrever o seu relevante papel na formação do império: o reformador da terra. No romance, porém, não há referências diretas ao período ou à figura histórica do líder.
12. THEODOR, Erwin. Nachwort. In: MARTIUS, C. F. F. von. op. cit. p. 155-56.
13. PAES, José Paulo. Utopia e distopia nas selvas amazônicas. *Nossa América*, São Paulo, n. 2, 1993. p. 59-60.
14. idem.
15. Ver nota 7.
16. CANDIDO, Antonio. Estrutura literária e função histórica. In: _____. *Literatura e sociedade*. 3. ed. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1973. p. 169-192.
17. ibidem. p. 170-171, grifo no original.
18. ibidem. p. 176-178.
19. DENIS, Ferdinand. *Resumé de l'histoire littéraire du Portugal suivi du resumé de l'histoire littéraire du Brésil*. Paris: Lecointe et Durey, 1826.
20. GAVET, Daniel; BOUCHER, Philippe. *Jakaré-Ouassou ou les toupinambas*. Paris: Chronique Brésilienne, Timothée de Hay, 1830.
21. CANDIDO. op. cit. p. 185-188, grifo no original.
22. CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira*. v. I. 6. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981. 2v. p. 282-286.
23. DENIS, Ferdinand apud HAZARD, Paul. As origens do romantismo no Brasil. Tradução de Fernando Nery. *Revista da Academia de Letras*, Rio de Janeiro, v. XXV, n. 69, set. 1927. p. 31-33.
24. SPIX, J. B.; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil*. v. I. São Paulo: Edusp; Itatiaia, 1982. 3v. p. 247.

25. Aqui vale mencionar o minucioso estudo de Flora Süssekind acerca da recepção e transculturação da literatura de viagem européia no Brasil e a fundação de nossa literatura romântica oitocentista. SÜSSEKIND, Flora. *O Brasil não é longe daqui*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
26. MARTIUS, C. F. P. von. op. cit. p. 11.
27. ibidem. p. 67.
28. Dados os limites deste texto, não aprofundaremos as questões relativas à “irradiação das luzes” setecentistas e à decorrente “redescoberta” da América, fomentando discussões para sustentar a argumentação eurocêntrica de idéias detratoras sobre o continente americano. As longas polêmicas que daí emergiram, tanto no pensamento europeu como no americano, até o século XIX, o historiador italiano Antonello Gerbi denominou a “disputa do Novo Mundo”. Essa disputa, a seu ver, dividiu-se em dois momentos: o primeiro lança as teses da “debilidade” ou “imaturidade” natural do continente americano com a *Histoire naturelle, générale et particulière*, do conde de Buffon. As idéias deste naturalista francês, bem como as de seus maiores interlocutores, os abades Cornélius de Pauw e Guillaume Raynal, alicerçam os marcos inaugurais da controvérsia, ao impor a imagem da inferioridade e da debilidade da terra e do homem autóctone americano (meridional), da degradação irreversível, como uma das “regras mais importantes desse primeiro passado humano do Novo Mundo”, conforme reitera Michèle Duchet. Segundo Gerbi, a revisão das concepções buffonianas, feitas por ele mesmo e por retificações do meio científico, finalizam a fase inicial da disputa. A segunda etapa é sinalizada pela formulação de novas interpretações da natureza e do “selvagem” americano. Enquanto a Europa impõe o seu papel de propulsora das Luzes ao resto do mundo, o cenário da polêmica aumenta com a independência dos Estados Unidos, o movimento *Sturm und Drang*, as guerras de independência política nas colônias hispânicas e o romantismo europeu. Nessa segunda fase, o entusiasmo de Alexander von Humboldt pela natureza tropical do Novo Mundo opõe-se às teses detratoras do filósofo Hegel, marcando os pólos extremos da discussão. GERBI, Antonello. *La disputa del Nuevo Mundo*. 1. ed. Tradução de Antonio Alatorre. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1960. DUCHET, Michèle. *Antropología y historia en el siglo de las luces*. Tradução de Francisco Gonzalez Aramburo. México, DF: Siglo Veintiuno, 1975. p. 179. Para mais detalhes sobre as idéias de Spix e Martius no contexto da polêmica sobre o Novo Mundo, ver LISBOA, Karen. op. cit.
29. MARTIUS, C. F. P. von. op. cit. p. 24-25.
30. ibidem. p.160-164.
31. Conforme K. Heinz Kohl, coube a Rousseau a conceituação do princípio da perfectibilidade humana. Marco distintivo entre o mundo animal e a espécie humana, a *perfectibilité* é condição imprescindível para a história da humanidade. Esse princípio revela a capacidade do ser humano de desenvolver, com a ajuda das condições externas, todas as demais capacidades. Por outro lado, a liberdade da espécie humana em relação às imposições da natureza também podem significar a perda da conquista dessas capacidades, levando à decadência. Rousseau atribui a esse princípio um duplo significado, pois pode ser a razão de todo bem ou mal do progresso. Nesse sentido, a história da humanidade não é previsível e pode alcançar o “paraíso” ou decair na “catástrofe”. KOHL, Karl Heinz. *Entzauberter Blick*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1986. p. 181 e ss. Esse conceito-chave na teoria humanista de Rousseau perpetua-se no pensamento do século XIX, cujos teóricos, contudo, defendiam a perfectibilidade como um “acesso ao ‘estado de civilização’ e à ‘virtude’”. SCHWARCZ, Lília M. *O espetáculo das raças*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. p. 44-45.
32. ibidem. p. 10.
33. ibidem. p. 160-164.
34. ibidem. p. 18.
35. Essa concepção decadentista acerca do paradeiro dos indígenas americanos Martius advogará no tratado “Como se deve escrever a história do Brasil”. A questão da possibilidade ou não de os “índios” serem civilizáveis acompanha toda a sua obra, desde o relato de viagem até os estudo etnográficos. Martius ora aceita a idéia da perfectibilidade dos índios, o que implicaria a sua capacidade de se civilizar por meio da educação, ora os rebaixa à subcategoria de semi-humanos, afastando-os da espécie humana, ora os vê condenados ao extermínio por razões naturais. Para mais detalhes, ver LISBOA, Karen M. op. cit. p. 143-168 e MARTIUS, C. F. P. von. Como se deve escrever a história do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 24, 1845, p. 381-403.

36. MARTIUS, C. F. P. von. op. cit. p. 91-97.
37. ibidem. p. 55.
38. ibidem. p. 85-86. Significativo nos parece o fato de que, ao contrário do ocorrido na viagem de Spix e Martius, aqui a personagem indígena formula o desejo de sair da floresta para conhecer a civilização. Esperada pode ser vista como uma idealização da menina miranha, que foi embarcada à força para a Europa e cujo trágico destino é completamente recalcado no romance.
39. Se Martius conhecia a *Nueva cronica y buen gobierno*, de Guaman Poma de Ayala, escrito nas primeiras décadas do século XVII, não sabemos. Pois somente no início do século XX ela é publicada para um público maior. É interessante lembrar que nela descrevem-se a história do imperador Pachacutec (e de outros) bem como os usos e costumes incas. Segundo a análise de Mary Luise Pratt, o texto de Guaman Poma pode ser visto como uma "auto-etnografia", em que o autor utilizou-se de recursos literários e lexicais europeus e quechuas para falar sobre a própria história e cultura numa perspectiva anticolonialista e de resistência. PRATT, Mary Luise. *Os olhos do império, relatos de viagem e transculturação*. Tradução de Jézio Hernani Bonfim Gutierre. Bauru: Edusc, 1999. p. 33-35. Como já aduzido acima, a figura de Pachacutec no romance não é o imperador, mas o nome é significativo, sobretudo se considerado um possível conhecimento da obra de Guaman Poma por parte de Martius.
40. MARTIUS, C. F. P. von. op. cit. p.123-131.
41. ibidem. p. 123-131.
42. ibidem. p. 132-133.
43. ibidem. p. 140-141.
44. ibidem. p. 142.
45. ibidem. p. 216.
46. Neste ponto vale lembrar a análise de Claude Lévi-Strauss, para quem J. J. Rousseau pode ser considerado o fundador das ciências do homem e aquele que antecipou por um século os ditames da antropologia moderna, justamente por orientar a observação sobre a humanidade a partir de um "duplo princípio": "o da identificação com o outro, e mesmo com o mais 'outro' de todos os outros, ou seja, um animal; e o da recusa da identificação consigo mesmo, isto é, a recusa de tudo o que pode tornar o eu 'aceitável'". LÉVI-STRAUSS, Claude. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. Tradução de Tânia Jatobá. In: _____. *Antropologia estrutural II*. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 47.
47. MARTIUS, C. F. P. von. op. cit. p. 217-19, grifo no original.
48. CANDIDO, Antonio. Estrutura literária e função histórica. op. cit. p. 179.
49. Para mais detalhes, ver GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. Nação e civilização nos trópicos: o IHGB e o projeto de uma história nacional. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n. 1, 1988, p. 5-27. LISBOA, Karen M. op. cit. p. 179 e ss.
50. MARIATEGUI, José Carlos. O processo da literatura. In: _____. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana*. Tradução de Salvador Obiol de Freitas et al. São Paulo: Alfa Omega, 1975. p. 245-46.

Recebido em 10/09/2007

Aprovado em 29/09/2007