



## **A CIVILIZAÇÃO INDÍGENA COMO SUPERAÇÃO DO DIRETÓRIO EM SAINT-HILAIRE**

RAFAEL AUGUSTO GOMES \*

### **RESUMO:**

Procuraremos neste artigo articular os paradigmas filosóficos de civilização e Humanidade da Ilustração, a política indigenista portuguesa de fins do século XVIII e início do século XIX e as representações indígenas e estratégias civilizatórias presentes nos relatos de viagem do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire. Buscamos compreender como as representações indígenas formuladas pela Ilustração influenciaram projetos civilizatórios diversos. Neste caso, partimos do pressuposto de que esses projetos buscavam responder à necessidade portuguesa de modernizar e racionalizar o governo e instaurar um paradigma administrativo mais adequado à competição internacional, mas, acima de tudo, buscamos destacar como esses planos também estavam conectados à filantropia e ao debate ilustrado sobre a Humanidade. No atual momento da pesquisa, os estudos apontam para a existência de um profundo elo entre a experiência falha do Diretório e o projeto civilizador de Saint-Hilaire: ambos buscam a solidificação e a racionalização da política indigenista enquanto uma política de dominação e administração mais eficaz no Brasil.

**Palavras-chave:** Saint-Hilaire, Civilização, Filantropia, Indígena, Ilustração.

Auguste de Saint-Hilaire (Orléans, 4 de outubro de 1779 – Orléans, 30 de setembro de 1853) é um nome extremamente conhecido por nossa historiografia. “Viajante exemplar”, o botânico francês foi exaustivamente citado por vários de nossos estudiosos, quer seja como fonte de “informações sobre o Brasil de nossos antepassados” ou “como inspiração para as grandes linhas interpretativas de nossa história” (KURY, 2003: 1). Entretanto, grande parte dos trabalhos que utilizaram os relatos deste autor – mas também de outros viajantes –

---

\* Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de São João Del-Rei (UFSJ). Essa pesquisa é orientada pelo Professor Dr. Luiz Francisco Albuquerque de Miranda (UFSJ) e financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).



buscaram explorar muito mais seus aspectos comuns do que suas peculiaridades: muitas vezes preocupadas em apontar os viajantes como “batedores avançados do capital europeu” (PRATT, 1999: 252), algumas dessas interpretações reduziram a percepção desses indivíduos a um olhar “de fora”. Donos de uma percepção estritamente econômica e colonizadora, os viajantes europeus seriam, então, soldados a serviço da acumulação primitiva do capital: os “olhos do Império”. Isso se deu porque, como bem apontou Lorelai Kury:

*Os textos dos viajantes do século XIX são [...] muito pouco estudados em seus contextos europeus e mesmo em sua repercussão no Brasil [e em outros lugares] da época. Seus relatos são apenas genericamente tratados como [...] se todo estrangeiro fosse igual. (KURY, 2003: 1)*

Neste sentido, numa tentativa de superar este fosso interpretativo, buscaremos neste artigo inscrever a obra de Auguste de Saint-Hilaire na história dos grandes acontecimentos e da tradição discursiva ilustrada. Procuraremos fugir de uma análise estritamente focada no lugar de fala <sup>1</sup> ou na narrativa do viajante. Articulando sua obra com os dilemas vividos e observados durante sua viagem ao Brasil, bem como com os paradigmas filosóficos e científicos com os quais teve contato, acreditamos dar uma contribuição para a interpretação do que foi a participação do viajante na história brasileira. Começaremos com as representações que Saint-Hilaire trouxe ao Brasil como “bagagem intelectual”.

## **1. Representações indígenas ilustradas: o que Saint-Hilaire trouxe na mala?**

Durante o século XVIII a produção das Luzes formulou a conhecida concepção da “história universal”. Esta formulação histórica apreendia a experiência humana a partir da noção de progresso e afirmava que todas as sociedades tendiam a um movimento similar: sair do primitivo estado da barbárie e ir de encontro à civilização <sup>2</sup>. Entretanto, durante este

---

<sup>1</sup> Como afirma Chartier, “a história em seus últimos avanços mostrou, conjuntamente, que é impossível qualificar os motivos, os objetos ou as práticas culturais em termos imediatamente sociológicos” (CHARTIER, 2002: 67).

<sup>2</sup> Um dos maiores exemplares dessa corrente talvez seja o texto de Immanuel Kant, “Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita”, de 1784.



processo, algumas sociedades poderiam se desviar do caminho da evolução e se perder entre os instintos, os vícios e as paixões, pois “o processo civilizador [...] comporta flutuações e nem sempre é ininterrupto e crescente” (MIRANDA, 2011: 282).

Essa interpretação da história humana concebia o mundo como um “museu vivo”, ou seja, um lugar onde se poderia encontrar desde sociedades mais evoluídas até aquelas paralisadas “em fases de desenvolvimento mais primitivas”. Desta forma, apesar de possuir experiências sociais diversas, a Humanidade compartilhava uma “história universal” da espécie (CAÑIZARES-ESGUERRA, 2011: 73) e, em vista dessa história comum, era necessário compreender o papel dos habitantes de cada sociedade nesse movimento de aperfeiçoamento global. Negar ou afirmar a “inferioridade” dos americanos, por exemplo, significava delimitar sua participação (ativa ou passiva) na “história universal”. Entre os estudiosos da questão houve aqueles que visitaram o continente, como Humboldt, Saint-Hilaire, Spix e Martius, mas muitos outros anteriores que, mesmo sem ter pisado o solo americano, destinaram-se ao estudo das sociedades indígenas, influenciando todos seus sucessores, inclusive os supracitados.

Em *O Novo Mundo: História de Uma Polêmica (1750-1900)*, Antonello Gerbi discorre sobre vários desses autores. Destaquemos aqui três dos mais importantes: o primeiro deles, o Conde de Buffon (1707-1788), concebia o indígena americano como “um animal de primeira classe” que “existia para a natureza apenas como um ser sem consequência, [...] incapaz de reformá-la ou auxiliá-la” (GERBI, 1996: 21); o segundo, o Abade Corneille De Pauw (1739-1799), defendia que os “selvagens” americanos jamais trilhariam os caminhos do progresso (GERBI, 1996: 56-57) não porque a natureza americana fosse imperfeita, mas porque era decadente (GERBI, 1996: 58); e o terceiro, o historiador escocês William Robertson (1721-1793), interpretava o homem americano como um “animal melancólico” que não possuía o espírito do progresso, “a mais elevada das virtudes”, e que, mesmo exibindo “grandes dotes morais”, não demonstrava qualquer “entusiasmo no trabalho” ou “ânsia de realizar qualquer coisa de útil e melhorar sua própria sorte” (GERBI, 1996: 140).

O próprio Saint-Hilaire representa o indígena como um ser pouco propenso à atividade produtiva. Na interpretação do autor, a imprevidência tornava o indígena pouco ativo e, por conseguinte, indisposto ao trabalho regular. Essa despreocupação em relação ao futuro é relatada pelo viajante ao se referir aos índios de Vitória, no Espírito Santo, lugar onde os



nativos viviam “sempre no presente, sem ter paciência de esperar, querendo colher à tarde os frutos do labor do dia”, preferindo os serviços que não necessitavam de grande dedicação, como a pescaria, por exemplo (SAINT-HILAIRE, 1974 A: 70). Nosso autor também apresenta o indígena como uma criatura muito pouco moralizada. Para ele, apesar de alguns grupos possuírem algumas características “cristãs” – como os botocudos que não casavam entre parentes (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 256), ou o caso da “virtude tocante” e do “amor dos pais e mães [machaculis] pelos filhos” (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 273) –, a maioria dos relatos sobre a moral indígena condenava o seu comportamento. A voracidade dos botocudos (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 259) e a dita ausência de culto dos coiapós (SAINT-HILAIRE, 1975 A: 70), por exemplo, indicavam a sua precária moralidade. Os ameríndios pareciam ainda possuir uma corrupção latente, como o “macunis [que] conservaram grande propensão para o roubo” (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 212).

Pelo exposto em Saint-Hilaire, podemos observar que as representações indígenas mais influentes no campo dos naturalistas estão longe daquela figura idílica arquitetada por Jean Jacques Rousseau, a do “bom selvagem”. Muito pelo contrário, foram as caricaturas “pessimistas”, com certeza, as referências de vários cientistas quando visitaram a América. Influenciados pela ideia de que “selvagens” não poderiam seguir sozinhos os trilhos do progresso, “praticamente todos os visitantes europeus no Brasil oitocentista [...] [vêm] com a preocupação de investigar [...] o estado de ‘civilização’ dos habitantes” americanos (LISBOA, 1997: 23) e, conseqüentemente, acabam produzindo observações e até mesmo propostas sobre o tema <sup>3</sup>.

Como já observado, os legatários de Buffon, De Pauw e Robertson rumam em direção à América portando uma visão clara do indígena: um ser imprevidente, indolente e imoral. O próprio Saint-Hilaire parece duvidar que os indígenas do Brasil pudessem assimilar perfeitamente a civilização, principalmente em virtude de sua carência moral e produtiva. Em nota de rodapé, o autor afirma que “os indígenas americanos [...] não são suscetíveis dessa elevada civilização a que a raça caucasiana pode atingir” (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 257), e defende que o “selvagem” americano poderia, no máximo, desfrutar de algumas das vantagens das sociedades europeias caso sua “selvageria” diminuísse.

---

<sup>3</sup> Segundo Lorelai Kury, nesse período “a ciência é o instrumento maior que permite o exercício da missão do viajante, pois permitiria conhecer as leis da natureza e auxiliaria a vida dos homens” (KURY, 2003) – civilizando-os, por exemplo.



Mas ressaltemos: essas representações, se não articuladas ao pensamento filosófico da época, correm o risco de induzir o historiador à superficialidade dos fatos e agir de forma anacrônica. Ou seja: se não historicizarmos essas representações e compreendermos as práticas culturais que as produziram, corremos o risco de pensar que o quadro em questão foi obra confeccionada exclusivamente com o pincel do preconceito e do interesse econômico <sup>4</sup>. Devemos, então, para não incorrer neste erro, tentar compreender o que seria o Homem e o projeto de Humanidade pretendido pela Ilustração.

## **2. A Humanidade como um projeto: trabalho e moral como indícios e ferramentas de civilização**

Como já dito, durante a transição dos séculos XVIII e XIX uma nova concepção de História foi gestada, a história universal ilustrada. Na esteira dessa representação foi formulada outra, complementar e interdependente: a de Humanidade. De caráter laico, pois científico-filosófico, a palavra não definia naquela época apenas o conjunto dos seres humanos do planeta. Acima de tudo, foi interpretada como o conjunto de características que definiam – a partir da perspectiva científica e ilustrada – a própria civilização humana. Com a ascensão e a posterior consolidação dos valores da Revolução Francesa e da Ilustração, essas características passaram a ser consideradas, principalmente entre os cientistas e filósofos, os pilares de uma sociedade dita civilizada.

Para Voltaire, por exemplo, o aperfeiçoamento dos costumes e o desenvolvimento das virtudes – objetos de sua *Histoire Philosophique* – deveriam ser estudados porque seria instrutivo conhecer os valores sobre os quais sociedades antigas se apoiaram para alcançar diversos progressos <sup>5</sup>. Trabalho e moral surgem, nesse contexto, como indícios de civilização das sociedades, pois indicariam providência e autocontrole, mas também como ferramentas pelas quais se construiria o desenvolvimento da Humanidade.

---

<sup>4</sup> Que existe este aspecto (e, quem sabe, seja ele primordial em muitos casos), não há dúvidas, mas o problema parece-nos maior que isso.

<sup>5</sup> “Assim, a educação [e a História] tem a função de combater a ignorância e a superstição, de modo a garantir a ampliação de espíritos bem-pensantes que possam contribuir de forma mais significativa para o desenvolvimento da sociedade” (LEAL, 2008: 45).



O trabalho – ou indústria, no sentido do período – seria o uso efetivo da razão no domínio da natureza, a ferramenta pela qual o homem transformava o mundo de maneira programada, não instintiva. Além disso, a atividade produtiva estava intimamente ligada à ideia de previdência, ou seja, à capacidade de projetar o futuro e preparar-se para o mesmo. Auguste de Saint-Hilaire, em crítica à grosseira agricultura praticada pelos colonos luso-brasileiros <sup>6</sup>, mais de uma vez indicou as vantagens da produção agrícola planejada. Em uma delas, diz ele que “um campo recentemente lavrado também agrada os olhos por esse aspecto de regularidade que, despertando esperanças, atesta o trabalho do homem industrioso e civilizado” (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 90). Ou seja, a atividade de se transformar a natureza de maneira programada aponta a previdência e a civilização de quem dela se ocupa. Por demandar um trabalho regular e sistematizado, por envolver a necessidade de projetar o futuro – afinal, como diz o ditado, “planta-se hoje para poder colher amanhã” –, a agricultura era tão bem quista pelos ilustrados que mereceu um grande verbete na Enciclopédia de Diderot e d’Alembert. Em um dos trechos desse texto, citando Cícero, Diderot nos diz que “de tudo o que pode ser empreendido ou procurado, nada no mundo é melhor, mais útil, mais doce, enfim, mais digno do homem livre que a agricultura” (DIDEROT; D’ALEMBERT B, 2015: 26).

Mas nem só de produzir e projetar viveria o homem. Para cumprir os objetivos do progresso, ele também precisaria viver em paz com seus pares, de forma estável <sup>7</sup>. E seria a moral a instância responsável por construir esse comportamento ideal para a vida em sociedade. Também um produto da razão, ela dignificaria o homem ao torná-lo um indivíduo autônomo, senhor de si, pois o ajudaria a reconhecer o vício, que “não é outra coisa senão o excesso, o abuso, a má aplicação dos apetites, desses desejos, dessas paixões” (BOLINGBROKE, Apud: HAZARD, 1989: 159). Isso foi bem resumido no verbete *Saber viver*, escrito por Jacourt na Enciclopédia:

*O saber viver, em nossa nação, consiste em apreender os usos reconhecidos, em ter para com os outros todas as maneiras convenientes estabelecidas pela moda, ser*

---

<sup>6</sup> A prática das queimadas era tida por ele como irracional, pois esgotava o solo.

<sup>7</sup> Não se deve, entretanto, confundir este estado pacífico com uma harmonia total. Haveria, é claro, certa concorrência, mas tudo “dentro de uma ordem pública dirigida por leis que garantam uma relativa equidade e, principalmente, a emulação pacífica entre os homens de talento” (MIRANDA, 2011: 288).



*honesto e polido na sociedade [...]. De acordo com a pura moral e com as ideias de reta razão, o saber viver consiste apenas nas coisas grandes e boas (JACOURT, IN: DIDEROT; D'ALEMBERT C, 2015: 155).*

Posto tudo o que foi dito até aqui, podemos dizer com algum grau de convicção que, para a cultura científica do início do século XIX, a civilização só se realizaria com o desenvolvimento desse duplo controle por parte da razão: o controle da natureza e o controle de si. Portanto, a ideia de Humanidade, enquanto o conjunto de homens industriais e moralmente instruídos, está profundamente vinculada ao discurso científico. Como vimos em Buffon, De Pauw e Robertson, o trabalho e a moral aparecem como características fundamentais para o aperfeiçoamento de espécie, e é exatamente por este motivo que os indígenas, que nem sempre assimilavam completamente as formas ocidentais de trabalho regular e a moral ocidental, eram representados de forma tão negativa por estes cientistas e pensadores. E há aqui não uma inferioridade natural do indígena, como faziam crer os cientistas e filósofos iluministas, mas sim um limite do próprio olhar ilustrado, o que (também) veremos a partir de agora.

### **3. A experiência falha do Diretório dos Índios e os desafios de Saint-Hilaire: permanências e rupturas**

Antes de tudo, é necessário fazer uma breve contextualização da conjuntura quando da chegada de Saint-Hilaire ao Brasil, em 1816, no que se refere ao nosso tema. As duas primeiras décadas deste século foram talvez um dos mais difíceis períodos para as populações indígenas de nosso atual território. Em 1798, por meio da Carta Régia de 12 de maio, o Diretório foi revogado, medida que criou um vazio legislativo que perdurou até o “Regulamento acerca das Missões de catechese e civilização dos Índios”, de 1845 (CUNHA, 1992: 138). Pouco tempo depois, em 1808, pressionado pelos interesses latifundiários das elites coloniais, Dom João VI declarou guerra justa aos índios botocudos, “para liberar para colonização o vale do rio Doce no Espírito Santo e os campos de Garapuava, no Paraná” (CUNHA, 1992: 136). Portanto, é marcante o fato de que um viajante estrangeiro dedique



tantas linhas de sua narrativa de viagem e de posterior correspondência <sup>8</sup> à temática indígena. Pois bem, depois de pontuado isto, prossigamos.

Desde o Regimento de Tomé de Souza de 1547 as leis que visavam organizar as relações entre colonos e nativos foram discutidas e modificadas a tal ponto que alguns historiadores definem a política da Coroa portuguesa em relação ao tema como “contraditória, oscilante e hipócrita” (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992: 115). Isso ocorreu porque a incorporação do gentio permaneceu durante muito tempo dividida entre diversos responsáveis que não a própria Coroa, como as ordens missionárias. Foi somente a partir de 1750, sob a influência da Ilustração, que o governo do Marquês de Pombal (1750-1777), modificando mais uma vez as estratégias de integração indígena, buscou centralizar essa função. Com a criação do Diretório, em 1755, e a promulgação do Alvará Régio de 28 de junho de 1759 – que encerrou a atividade dos jesuítas na América portuguesa –, o indígena foi transformado em súdito do rei.

Todavia, essa integração manteve como referência muitas estratégias da experiência missionária, como os “descimentos” e os “aldeamentos”. O descimento era, literalmente, o ato de fazer o índio “descer” (deslocar-se) dos “sertões” rumo aos “aldeamentos” que, por sua vez, eram pontos estratégicos para o abastecimento de cidades e importantes para a defesa dos territórios portugueses <sup>9</sup>. Ao garantir “a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento da colônia”, o aldeamento funcionava como “a realização do projeto colonial” (PERRONE-MOISÉS IN: CUNHA, 1992: 120).

Como Saint-Hilaire procuraria sistematizar décadas mais tarde, “o *Directório* pretendia inculcar junto das comunidades indígenas não só o padrão de comportamento moral europeu como introduzia ainda hábitos de trabalho ocidentais” (DOMINGUES, 2000: 72).

---

<sup>8</sup> Após seu regresso à França, Saint-Hilaire trocou algumas cartas com seu compatriota Guido Tomás Marlière, militar que, além de ter lutado nas guerras napoleônicas, atuou como Diretor Geral da Civilização dos Índios Botocudos no leste mineiro. Na década de 1820, Marlière foi convidado pelo governo de Minas Gerais para dirigir a questão indígena em Minas Gerais (AGUIAR, 2006), o que demonstra implicações práticas de sua relação com Saint-Hilaire.

<sup>9</sup> Antes de tudo, gostaria de frisar que essa é uma apresentação sintética do aldeamento indígena e, exatamente por isso, pouco aprofundada. Apesar de considerarmos o aldeamento um elemento importantíssimo em nossa pesquisa, não nos alongamos em sua exposição e optamos por apenas situá-lo num breve contexto histórico. Este aprofundamento será motivo de futuros estudos. Para isso, ver “Metamorfoses Indígenas: Identidade e Cultura nas Aldeias Coloniais do Rio de Janeiro”, de Maria Regina Celestino de Almeida (consultar a bibliografia).



Baseada na combinação descimento-aldeamento, o Diretório previa uma tripla assimilação dos indígenas: cultural, racial e jurídica. Proibindo a prática de costumes indígenas nas aldeias – incluindo a imposição do ensino da língua do Príncipe e a proibição da língua geral, uma variação do Tupi –; incentivando a “miscigenação dos luso-brasileiros com as mulheres índias e a assimilação, por estas e seus descendentes, dos hábitos e costumes portugueses” (DOMINGUES, 2000: 82); e procurando dar ao indígena o estatuto de súdito do rei, ou seja, conferindo-lhe legalmente igualdade jurídica frente os vassallos europeus (DOMINGUES, 2000: 105); os legisladores do Diretório acreditavam que os indígenas seriam *aculturados*, ou seja, que eles perderiam sua própria cultura, ocidentalizando-se, passando a fazer parte da “civilização portuguesa”.

Como já dito, as representações sobre o indígena americano estavam baseadas na ideia de progresso linear, a passagem da barbárie à civilização. Por isso mesmo, os legisladores do Diretório não conseguiram interpretar e projetar o indivíduo indígena de maneira satisfatória. Pensando que todos os homens tivessem uma mesma essência, eles acreditaram que a instrução do índio o induziria a caminhar rumo à civilização; acreditaram que indígenas educados segundo princípios europeus marchariam sobre a “régua da civilização” em direção a valores e hábitos mais “evoluídos”. Esse raciocínio não conseguiu compreender o fenômeno cultural em curso, algo muito mais complexo que uma simples linearidade. Nesse sentido, o aldeamento não era, como entendia o discurso colonial da época, um local onde “a incorporação de várias etnias, com línguas, hábitos e comportamentos diversos” produziria o “desaparecimento gradual [...] das suas especificidades enquanto grupo” (DOMINGUES, 2000: 81).

O que ocorreu nas aldeias, como bem apontou Maria Regina Celestino de Almeida (2013), foi um processo de ressignificação identitária, e não de aculturação. Ao contrário dos ilustrados – limitados pelo universo de seu tempo –, sabemos hoje que os indígenas não estavam necessariamente se aproximando da Europa enquanto viviam nesses “espaços de civilização”. Muito pelo contrário, eles estavam se apropriando de elementos culturais europeus – mas também de outras etnias indígenas e, às vezes, também de grupos de escravos e mestiços – e produzindo algo inteiramente novo. Para compreender este processo, utilizamos o conceito de apropriação apresentado por Chartier, pois



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

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

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

Este limite do olhar europeu – ou se preferirem, do discurso ilustrado – é algo que Saint-Hilaire não consegue superar. Apesar de todo o seu esforço para interpretar a situação dos indígenas com os quais estabeleceu contato durante sua viagem, nosso personagem não ultrapassou esse universo cognitivo construído pelas representações ilustradas e, por isso, seguiu representando essas sociedades como mais atrasadas, preguiçosas e cognitivamente limitadas. Entretanto, ele inova e rompe com o Diretório em alguns pontos, estabelecendo críticas à maneira como os indígenas eram tratados até então.

Se até o século XVII o discurso sobre a incorporação do indígena estava baseado “na ideia de salvação da alma”, a partir do Diretório esse debate incorporará os “princípios de felicidade e de bem comum, entendidos como direitos inerentes de qualquer súbdito do monarca” (DOMINGUES, 2000: 27). Entretanto, mesmo que tenha orientado decisões dos



colonos, definido procedimentos, imposto limites à exploração do indígena e oferecido alguma dignidade à dominação portuguesa, o discurso e a legislação do Diretório foram pouco eficazes. A felicidade dos súditos indígenas esbarrou nos interesses dos colonos, como apontou Kantor:

*A ineficácia do Diretório pode ser atribuída aos conflitos gerados pelo controle da propriedade fundiária e pelo modo de administrar a mão de obra indígena. [...] [Até que,] as tensões resultantes do processo de regulamentação e demarcação das terras indígenas terminaram por impedir a plena vigência do Diretório, levando à sua revogação por meio da Carta Régia de 12 de maio de 1798 (KANTOR, 2014: 470).*

Este problema, especificamente, seria transformado em uma das principais bandeiras de Saint-Hilaire, que enfatiza a necessidade de se produzir um sistema de civilização que afastasse os indígenas dos colonos, atores com interesses claramente incompatíveis. Segundo o naturalista, o “sistema [jesuítico] de afastar os colonos portugueses dos índios” (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 41), era um ótimo modelo, pois os jesuítas “não temiam reprovar aos portugueses sua tremenda tirania e levavam aos índios, ao mesmo tempo, palavras de amor, paz e liberdade”. Além disso, “graças a seus cuidados e, sobretudo, ao heroico Anchieta, os indígenas se converteram ao Cristianismo e, reunidos em aldeamentos, conheceram os benefícios da civilização” (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 8).

Fica clara, então, a importância do isolamento e do elemento da tutoria para Saint-Hilaire. Enquanto o isolamento afastaria os indígenas dos colonos (exploradores de sua mão de obra e péssimo exemplo moral <sup>10</sup>), a tutoria os induziria ao trabalho regular e a novos padrões morais, como fizeram os jesuítas, que por conhecerem “a inconstância e a preguiça dos índios”, submeteram-nos “a uma austera disciplina; para que fossem verdadeiramente felizes”, e não os deixaram sem punição quando persistiam em seu ócio (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 69).

---

<sup>10</sup> SAINT-HILAIRE, 1975 B: 25-26, 40, 85, 88, 90.



Nesse sentido, Saint-Hilaire não inova no que diz respeito às virtudes propostas pelo Diretório: ambos buscam induzir o indígena à atividade do trabalho regular e ao seu desenvolvimento moral. Entretanto, o fator de cisão entre os dois projetos se dá no campo da tutoria. Para Saint-Hilaire, aqueles que concorressem ao posto de tutor deveriam ser homens “íntegros e vigilantes, que, animados por sentimentos cristãos, estejam continuamente preocupados com a felicidade desses infortunados” (SAINT-HILAIRE, 1974 A: 215). Ou seja, o tutor deveria ser necessariamente desinteressado e pacífico, um verdadeiro filantropo, que, inspirado pela humanidade, trabalharia para a felicidade dos índios, introduzindo entre eles a indústria e a moral. Esses filantropos não deveriam trabalhar em benefício próprio, como fizeram os colonos ou outros diretores, “mas em nome do progresso da ciência, do bem-estar da humanidade e da glória da nação” (KURY, 2003: 5).

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

*Filantropia é na língua francesa um neologismo do século XVIII para designar uma virtude que [os ilustrados] consideravam natural do ser humano, que é o amor por seu próximo. A filantropia é uma laicização do sentimento da caridade. Quanto à caridade, trata-se do amor por Deus que leva ao ato de fazer bem aos outros; já a filantropia diz respeito à “humanidade”. Nesta última, as ações dos indivíduos em favor da sociedade são consideradas como um sentimento natural, pois a felicidade pessoal só pode ser assegurada quando reina a prosperidade social (KURY, 2003: 2)*

A figura do filantropo pode caracterizar um personagem muito estimado por Saint-Hilaire: seu compatriota Guido Tomás Marlière, Diretor Geral dos Índios de Minas Gerais entre 1813 e 1829. Marlière chegou à região do Rio Doce para comandar destacamentos militares e, durante algum tempo, cessou as hostilidades entre botocudos e portugueses (AGUIAR, 2006: 89). Além disso, ele chegou a propor ao governo de Minas Gerais um



modelo de civilização muito parecido com o de Saint-Hilaire, defendendo o isolamento, o trabalho e a instrução moral dos nativos. Também sugeriu que se afastassem os indígenas dos maus exemplos dos “desertores e vadios” e que se proibisse os “comandantes dos distritos de mandar índios longe de sua região” para trabalhar “nas grandes estradas”. Nas palavras de Marlière: “amor e lealdade para com eles, meus amigos, [...] e teremos homens!” (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 96) – o que significa dizer que os índios não eram ainda exatamente aquilo que se poderiam chamar de “homem”, ou seja, ainda não participavam de forma completa da humanidade ilustrada.

Entretanto, para a execução dos “planos do bom Marlière seriam necessários homens que se lhe assemelhassem. [Mas] onde os encontrar?” (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 96). Filantropos eram personagens raríssimos não só na América como também no restante do mundo. Na ausência desses indivíduos, Saint-Hilaire viu-se obrigado a buscar outros caminhos para a salvação dos índios. Desta maneira, podemos aferir que o principal produto do pensamento filantrópico de Saint-Hilaire, o seu projeto civilizador, teria de se realizar por meio de uma diversidade de estratégias. Como já sublinhado neste texto, Saint-Hilaire constata a impossibilidade de civilização completa dos índios (página 4) e, talvez por isso, ele apresente uma alternativa inovadora, sugerindo a miscigenação indígena como uma opção. Apesar desta estratégia também possuir características filantrópicas, não iremos nos deter em sua exposição, isso será motivo de trabalhos futuros.

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

*Começo por atraí-los aos arredores de minha habitação por pequenos presentes. Ficarão certos de receber víveres todas as vezes que prestarem o menor dos serviços. Habituo-os pouco a pouco ao trabalho; compreendem, em breve, a vantagem de cultivar a terra; fixam-se perto de minha habitação, tornam-se vizinhos prestimosos, e, completo-lhes a civilização tornando-os cristãos. Esses*



*Botocudos, não há muito antropófagos, vem à minha capela orar por seus inimigos, e a sua filha conhece, enfim, o pudor. (SAINT-HILAIRE, 1975 B: 257).*

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

Mas, apesar de se apresentar aos indígenas como “um amigo que pleiteia sua causa no tribunal da humanidade” (SAINT-HILAIRE, 1974 B: 96) e, portanto, um aguerrido consorte, parece-nos que o filantropo Saint-Hilaire atua “por amor às causas perdidas”. Afinal, numa das mais sintéticas passagens de seus relatos, a completa civilização do indígena aparece num horizonte hipotético: um sonho, uma utopia.

### **Bibliografia:**

AGUIAR, José Otávio. **Legislação indigenista e os ecos autoritários da “Marselhesa”:** **Guido Thomaz Marliére e a colonização dos sertões do Rio Doce.** Projeto História, São Paulo, n.33, p. 83-96, dez. 2006.

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

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge. **Como escrever a história do Novo Mundo. Historiografías, epistemologías e identidades no mundo.** São Paulo: EDUSP, 2011.

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



CUNHA, Manuela Carneiro da. **Política indigenista no século XIX**. In: \_\_\_\_\_. (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2ª Ed. São Paulo: Cia. da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992. p.133-54.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond. (Org.) **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 2: O sistema dos conhecimentos**. 1ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015 A.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 4: Política**. 1ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015 B.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Enciclopédia, ou Dicionário razoado das ciências, das artes e dos ofícios. Volume 5: Sociedade e artes**. 1ª Ed. São Paulo: Editora UNESP, 2015 C.

DOMINGUES, Ângela. **Quando os índios eram vassalos. Colonização e relações de poder no Norte do Brasil da segunda metade do século XVIII**. 1ª. Ed. Lisboa: Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2000.

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

HAZARD, Paul. **O pensamento europeu no século XVIII**. 3ª Ed. Lisboa: Presença, 1989.

KANTOR, Iris. **Novas expressões da soberania portuguesa na América do Sul: impasses e repercussões do reformismo pombalino na segunda metade do século XVII**. In: FRAGOSO; GOUVEA. *O Brasil Colonial 1720-1821*, 2014.

KURY, Lorelai. **Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar**. Revista Intellèctus. Rio de Janeiro: Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2003.

MIRANDA, Luiz Francisco Albuquerque de. **Progresso e decadência na história filosófica de Voltaire**. *História da Historiografia*, v. 7, p. 279-299, 2011.

LEAL, Djaci Pereira. **Voltaire: ensaio sobre os costumes - a história como elemento educativo para a tolerância**. 2008. 133 f. (Dissertação) – Mestrado em História, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2008.



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

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. **Índios Livres e Índios Escravos, Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI e XVIII)**. In: CUNHA. (Org.) *História dos índios no Brasil*. 2ª ed. São Paulo: Cia. da Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992. p.133-54.

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

SAINT-HILAIRE, Auguste de. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1975 A.

\_\_\_\_\_. **Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1975 B.

\_\_\_\_\_. **Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1974 A.

\_\_\_\_\_. **Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce**. Belo Horizonte: Itatiaia/São Paulo: EDUSP, 1974 B.