

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS**

**CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
APLICADAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**RENAN GOMES DE OLIVEIRA**

**A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE EM RELATOS  
DE VIAJANTES ESTRANGEIROS (1808-1866): O  
BRASIL OITOCENTISTA**

**CAMPINAS**

**2021**

**RENAN GOMES DE OLIVEIRA**

**A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE EM RELATOS  
DE VIAJANTES ESTRANGEIROS (1808-1866): O  
BRASIL OITOCENTISTA**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy.

**PUC-CAMPINAS**

**2021**

Ficha catalográfica elaborada por Vanessa da Silveira CRB 8/8423  
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

200  
O48r

Oliveira, Renan Gomes de

A Religião e a Religiosidade em relatos de viajantes estrangeiros (1808-1866): o Brasil oitocentista / Renan Gomes de Oliveira. - Campinas: PUC-Campinas, 2021.

152 f.: il.

Orientador: João Miguel Teixeira de Godoy.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2021.

Inclui bibliografia.

1. Religião. 2. Religiosidade. 3. Brasil - História. I. Godoy, João Miguel Teixeira de. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.


CDD - 18. ed. 200

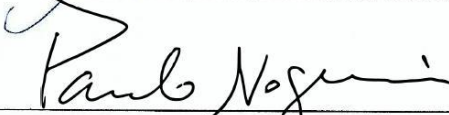
**RENAN GOMES DE OLIVEIRA**

**A Religião e a Religiosidade em relatos de  
viajantes estrangeiros (1808-1866): o Brasil  
oitocentista**

Este exemplar corresponde à redação final da  
Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da  
PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 10 de fevereiro de 2021.

  
\_\_\_\_\_  
PROFA. MARIA ESTER DE SIQUEIRA ROSIN SARTORI (UNIFESP)

  
\_\_\_\_\_  
DR PAULO AUGUSTO DE SOUZA NOGUEIRA (PUC-CAMPINAS)

  
\_\_\_\_\_  
DR JOAO MIGUEL TEIXEIRA DE GODOY – Presidente (PUC-CAMPINAS)

Aos meus queridos pais, Gizélia Gomes e Altamirando Oliveira, à quem devo tudo, e aos amores da minha vida, Mayra Santos, Luna e Charlotte!

## AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro, sem o qual esta pesquisa não seria possível.

À Pontifícia Universidade Católica de Campinas, pela infraestrutura e acolhimento desde o período de Graduação.

Ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião e, em especial, à secretária Marlei Costa e ao coordenador Renato Kirchner, pela recepção e acompanhamento em todos os compromissos que envolvem esta etapa acadêmica.

Aos professores Walter Salles e Ceci Maria Costa Baptista Mariani, pelas ricas instruções nos Seminários de Pesquisa Avançados.

Aos demais professores do Programa, pela atenção e acompanhamento, tanto em sala de aula, quanto nos corredores da Universidade.

Ao Grupo de Pesquisa 'História das Religiões e Religiosidades no Brasil', representado pelo Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy e pela Profa. Dra. Ana Rosa Cloquet da Silva, agradeço pelas profícuas leituras e discussões, desde a minha Iniciação Científica.

Aos amigos de sala de aula, com quem nestes últimos dois anos sempre compartilhei um bom café e uma boa conversa.

Ao meu orientador Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy, deixo minha gratidão. Primeiro, por me acolher nesta empreitada que é o Mestrado e, segundo, pela confiança que depositou em mim.

Ao amor da minha vida, Mayra Santos, por compartilhar cada momento de angústia, alegria e simplicidade que a vida nos reserva. Tenho muita sorte de ter você, a Charlotte e a Luna (nossa estrela) ao meu lado, cuidando de mim e alimentando o amor que sempre nos rodeará. À minha historiadora favorita, obrigado!!

À minha querida família!! Gizélia, minha mãe, guardiã, guerreira e companheira, com quem sempre compartilhei os piores e melhores momentos da vida. Meu irmão Lucas e meus sobrinhos Isabella e Davi, pela alegria de sempre. Minha querida prima Ellen, pelos melhores conselhos para a vida. Minha tia Célia, por sempre cuidar de tudo e de todos. Meus padrinhos Ronald e Marinalva, pelo carinho de sempre. Em especial, gostaria de agradecer meu irmão Allan, pelo companheirismo e por sempre ter sido uma referência de dedicação, e meu pai Altamirando, pelo grande homem que foi e por tudo que fez por mim.

Aos meus queridos amigos, Lucas Natan, Rodrigo, Altair, Carol, Gustavo e Brenda, por sempre compartilharem grandes histórias e excelentes risadas. Em especial, gostaria de agradecer meus amigos confidentes Carlos Henrique e Isaque, homens de grandes histórias e grandes corações.

“O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001”.

“This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Finance Code 001”.

“O que *não* é uma viagem? Por menos que se dê um sentido figurado a esse termo – e jamais pudemos deixar de fazê-lo – a viagem coincide com a vida, nem mais, nem menos: o que é esta, além de uma passagem do nascimento à morte?”

Tzvetan Todorov (1939-2017).



## RESUMO

OLIVEIRA, Renan Gomes de. *A Religião e a Religiosidade em relatos de viajantes estrangeiros (1808-1866): O Brasil oitocentista*. 2020. 152f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

Com a abertura dos portos, em 1808, o Brasil se tornou palco de diversos viajantes estrangeiros, sejam estes encarregados de negócios particulares ou sob o financiamento de Estados. No decorrer do século XIX, essa prática desenvolveu-se de maneira permanente, a ponto dos viajantes promoverem diferentes narrativas representativas sobre uma sociedade brasileira ainda em formação. Esta pesquisa tem como objetivo propor um estudo acerca da emergência da religião e da religiosidade brasileira nos relatos de três viajantes oitocentistas, que visitaram o país no período entre 1808 e 1866. Pretende-se identificar, sistematizar e interpretar os relatos do mineralogista inglês John Mawe, que esteve no Brasil entre 1809 e 1810; do naturalista e explorador francês Alcide D'Orbigny, que desembarcou no ano de 1831; e do naturalista suíço Louis Agassiz, que esteve por aqui entre 1865 e 1866. Nosso objeto de pesquisa adquire singularidade fundamental, uma vez que não se trata de abordar a religião e a religiosidade em âmbito geral, mas, objetivamente, no interior das narrativas de viagem. Com isso, nossa hipótese é de que, tanto os viajantes estrangeiros, quanto a dimensão religiosa constituída no Brasil do século XIX, marcada por um catolicismo intransigente, impulsionam um discurso controverso sobre as manifestações religiosas do povo, dando à elas significados ocultos e problemáticos. O desenvolvimento da pesquisa passa por sua introdução no campo da História das Religiões, especialmente em sua vertente italiana, e pelo diálogo com a Antropologia, buscando estabelecer a religião enquanto produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, ao mesmo tempo, capaz de condicioná-lo. No que diz respeito à metodologia, este trabalho ressalta: em primeiro lugar, uma investigação de cunho histórico, tencionando o embate entre sujeito e objeto, e considerando o documento histórico como o resultado de um conjunto de relações que podem e devem ser elucidadas, tendo em vista seus significados, singularidades e finalidades. Em segundo lugar, o tratamento das fontes destaca um viés experimental para a interpretação das fontes, isto é, dos relatos de viagem. Refere-se à 'teoria fundamentada' enquanto possível caminho para o aprofundamento das fontes e seus conteúdos, os fenômenos religiosos. No que diz respeito aos resultados, pode-se dizer que a literatura de viagem oferece um amplo campo de aproximações para com os fenômenos religiosos, uma vez que estabelece narrativas particulares sobre o outro, o diferente, o exótico. Neste sentido, os relatos aqui selecionados representam a religião e a religiosidade brasileira oitocentista a partir da inversão e da tradução, fazendo "ver" e "crer" mundos alterados.

Palavras-chave: Religião. Religiosidade. Brasil Oitocentista. Literatura de Viagem. Viajantes Estrangeiros.

# ABSTRACT

OLIVEIRA, Renan Gomes de. *Religion and Religiosity in reports of foreign travelers (1808-1866): The 19<sup>th</sup> century Brazil*. 2020. 152f. Dissertation (Master's Degree in Religious Sciences) – Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2020.

With the opening of the ports in 1808, Brazil became the stage for several foreign travelers, those in charge of private business or under the financing of states. During the 19th century, this practice developed in a permanent way, to the point where travelers promoted different representative narratives about a Brazilian society still in formation. This research aims to propose a study about the emergence of Brazilian religion and religiosity in the reports of three nineteenth-century travelers, who visited the country between 1808 and 1866. It is intended to identify, systematize and interpret the reports of the English mineralogist John Mawe, who was in Brazil between 1809 and 1810; the French naturalist and explorer Alcide D'Orbigny, who landed in 1831; and the Swiss naturalist Louis Agassiz, who was here between 1865 and 1866. Our object of research acquires fundamental uniqueness, since it is not a question of approaching religion and religiosity in general, but, objectively, within the travel narratives. With this, our hypothesis is that both foreign travelers and the religious dimension constituted in 19th century Brazil, marked by an intransigent Catholicism, drive a controversial discourse on the religious manifestations of the people, giving them hidden and problematic meanings. The development of the research goes through its introduction in the field of the History of Religions, especially in its Italian stand, and through the dialogue with Anthropology, seeking to establish religion as a historical product, culturally conditioned by the context and, at the same time, capable of conditioning it. As far as methodology is concerned, this work stands out: first of all, an investigation of a historical nature, intending the clash between subject and object, and considering the historical document as the result of a set of relationships that can and should be elucidated, in view of their meanings, singularities and purposes. Secondly, the treatment of sources highlights an experimental bias for the interpretation of sources, that is, of travel reports. It refers to 'grounded theory' as a possible way to deepen the sources and their contents, religious phenomena. With regard to the results, it can be said that the travel literature offers a wide range of approaches to religious phenomena since it establishes particular narratives about the other, the different, and the exotic. In this sense, the accounts selected here represent nineteenth-century Brazilian religion and religiosity from inversion and translation, making "seeing" and "believing" altered worlds.

Keywords: Religion. Religiosity. 19th century Brazil. Travel Literature. Foreign Travelers.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	12
<b>Capítulo 1 – Entre teorias e conceitos: ferramentas para a interpretação de relatos de viagem</b> .....	28
1.1 – Cultura e Religião: entre a História das Religiões e a Antropologia .....	32
1.2 – Entre alteridade e representações .....	46
1.3 – A teoria fundamentada: um caminho para a interpretação qualitativa.....	54
<b>Capítulo 2 – Literatura de viagem e viajantes estrangeiros</b> .....	62
2.1. Singularidades de um documento: como pensar a literatura de viagem? .....	65
2.2. (Des)continuidades de um gênero .....	72
2.3. Viagens e Viajantes no Oitocentos .....	85
<b>Capítulo 3 – A Religião e a Religiosidade brasileira oitocentista: os relatos de John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz</b> .....	100
3.1 – Contexto de partida e chegada: a dimensão religiosa no século XIX.....	102
3.2 – A narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos de viagem .....	113
3.3 – A religiosidade popular: representações problemáticas sobre o outro .....	124
<b>Considerações finais</b> .....	137
<b>Fontes primárias</b> .....	144
<b>Referências</b> .....	144

## Introdução

À primeira vista, os relatos de viagem chamam a atenção pelo fato de conceber as representações primeiras da América. De fato, os deslocamentos além-mar e as conquistas da Cristandade não só produziram uma rede de câmbios culturais, “como criaram configurações políticas através dos jogos dos impérios e nações, das colônias e da subordinação de sociedades outras” (GODINHO, 1998). Já com a abertura dos portos, em 1808<sup>1</sup>, o Brasil tornou-se palco de diversos viajantes estrangeiros, sejam estes encarregados de negócios particulares ou sob o financiamento de Estados em expedições científicas. Não obstante, no decorrer do século XIX essa prática desenvolveu-se de maneira permanente, a ponto de os viajantes promoverem importantes narrativas representativas sobre uma sociedade brasileira ainda em formação (BELLUZZO, 1996).

Partindo de uma abordagem histórica das religiões e por intermédio do diálogo interdisciplinar no centro das Ciências da Religião, especialmente com a antropologia, a presente pesquisa versa sobre a emergência da religião e da religiosidade brasileira oitocentista nos relatos de três viajantes estrangeiros, que visitaram o Brasil no período entre 1808 e 1866. Trazemos para o centro das discussões os diários de três personagens: do mineralogista inglês John Mawe *Viagens ao interior Brasil*, publicado em 1978; do explorador francês Alcide D'Orbigny *Viagem pitoresca através do Brasil*, publicado em 1976, e do naturalista suíço Louis Agassiz, que teve sua obra *Viagem ao Brasil 1865-1866* escrita com a ajuda de Elizabeth Agassiz, sua esposa. Esses livros fazem parte da Coleção Reconquista do Brasil<sup>2</sup>, dirigida pelo então professor Mário Guimarães Ferri, sendo todos publicados pela Livraria Itatiaia Editora LTDA em colaboração com a Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP).

---

<sup>1</sup> Embora possamos abordar períodos anteriores, o recorte temporal que se inicia em 1808, justifica-se pelo fato de que tal ano é considerado pela historiografia enquanto um marco cronológico significativo, que potencializa algumas das mais importantes transformações ocorridas nas colônias luso-americanas (ALEXANDRE, 2013).

<sup>2</sup> “A coleção Reconquista do Brasil tem, no total, 306 volumes, divididos em 3 séries. A primeira apresenta 60 títulos, 80% traduções de relatos de viajantes, começando por Hans Staden, mas não publicados em ordem cronológica. A segunda série tem 233 volumes; até o volume 100, cerca de 50% são traduções, muitas delas republicações da Biblioteca Histórica Brasileira da Martins. A terceira série é dedicada a livros de arte e tem apenas 13 [...]” (RODRIGUES, 2012, p. 222).

A partir do processo de leitura, coleta e sistematização dos relatos, buscamos identificar as nuances da religião e da religiosidade brasileira que perpassam as mais de 744 páginas distribuídas pelos três diários. Para tanto, o enfoque precisou ser específico e direcionado, não só para que não nos perdêssemos no mar de informações que é um diário de viagem, mas para que pudéssemos destacar o que de fato nos chamou a atenção. Neste sentido, se por um lado, a temática da religião e da religiosidade se apresenta nas entrelinhas dos relatos, nos colocando o desafio de direcionamento da lupa, por outro lado, nos impulsionou para dentro do mundo narrado e representado pelos autores, gerando constantes vestígios históricos.

Dentre os inúmeros viajantes que adentraram o Brasil durante o período oitocentista, a escolha pelos três mencionados está pautada em dois fatores decisivos. Em primeiro lugar ressalta-se o recorte cronológico, estabelecido em diferentes momentos do século XIX: o ano de 1808 é considerado pela historiografia sobre a História Brasil, como marco significativo que potencializada grandes transformações no que diz respeito às colônias luso- americanas<sup>3</sup> nos diversos âmbitos sociais e políticos. A abertura dos portos às Nações Amigas em 28 de janeiro de 1808 possibilitou o acesso de diversos viajantes estrangeiros, bem como novos interesses comerciais, científicos e artísticos (COSTA, 2006). O próprio John Mawe, que esteve por aqui entre 1809 e 1810, relata que:

Com a chegada em 1808 do Príncipe Regente D. João e da Família Real, o Brasil, que nunca, aliás, fora completamente fechado à curiosidade bem intencionada de viajantes estrangeiros, passou a receber um contingente realmente notável de visitantes e cientistas europeus, desejosos de observar os costumes e as peculiaridades naturais desta porção do continente americano, sobre o qual circulavam no Velho Mundo as mais desconhecidas versões (MAWE, 1978, p. 15).

Já no ano de 1831, quando Alcide D'Orbigny desembarca, temos o Período Regencial, marcado por profundas mudanças políticas, tais como a compreensão da abdicação de Dom Pedro I e a proclamação de maioria de

---

<sup>3</sup> O bloqueio continental decretado em 1806, que estabelecia o fechamento de todos os portos da Europa e as invasões napoleônicas que colocaram o Império português entrelaçado à política externa da Grã-Bretanha, doravante sua protetora, implicou na transferência da Corte e sua instalação no Rio de Janeiro, provocando profundas mudanças sentidas tanto pelos segmentos coloniais do Império quanto pela metrópole, trazendo um reajuste na dinâmica entre ambas as partes (ALEXANDRE, 1993).

Dom Pedro II. Mais do que isso, o período ressalta-se os impactos na dinâmica entre Igreja e Estado, resumidos na tentativa de diminuição do poder monarca e o aumento do poder de políticos, assim como um acentuado nacionalismo contra Portugal e a Santa Sé, e um forte anseio por reformas religiosas (SANTIROCCHI, 2015).

Por fim, entre 1865 e 1866, quando da vinda do casal Agassiz, o Brasil se encontra sob o reinado de Dom Pedro II e, em importantes conflitos no que diz respeito à dimensão político-religiosa, sobretudo a partir dos objetivos de Roma em restabelecer sua autonomia na Igreja do Brasil. Ressalta-se, acima de tudo, um Ultramontanismo caracterizado por uma série de atitudes implantadas pela Igreja Católica Romana, visando combater novas tendências políticas que cresceram após a Revolução Francesa e buscando se colocar no processo de secularização da sociedade moderna (SANTIROCCHI, 2010).

A temporalidade apresentada, no entanto, não define por completo a justa escolha pelos três viajantes. Durante o processo pesquisa preliminar, nos deparamos por inúmeros viajantes, tais como Auguste de Saint-Hilaire, Carl Philipp von Martius, Johann Baptist von Spix, Jean-Bastiste Debret, além das viajantes mulheres como, Maria Graham, Langlet Dufresnoy e Ida Pfeiffer. Entendendo que estes e outros viajantes possuem destaque nos estudos recentes sobre a literatura de viagem, o *corpus* documental delimitou obras de viajantes pouco analisadas, especialmente a partir de uma abordagem histórica das religiões. Encontramos em John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz, personagens que oferecem camadas narrativas e representativas semelhantes e complementares, sejam pela curiosidade sobre o exótico, seja pela negação e problematização das festas e procissões religiosas de cunho popular – a título de exemplo.

Assim, nosso objeto de pesquisa adquire uma singularidade importante, tendo em vista sua dualidade: não se trata da religião e da religiosidade em âmbito geral, mas, sim, no interior dos relatos dos viajantes estabelecidos. Desta forma, nossa hipótese é de que, tanto os viajantes estrangeiros, quanto a dimensão religiosa constituída no Brasil do século XIX, marcada por um catolicismo intransigente, promovem um discurso contra as manifestações religiosas do povo, dando a elas significados ocultos e problemáticos.

Dito isso, o desenvolvimento da pesquisa no interior de um Programa de Pós-Graduação em Ciências Religião<sup>4</sup>, justifica-se pela originalidade acerca do tratamento científico em torno da literatura de viagem, atribuída ao enfoque sobre os fatos religiosos. Em essência, os relatos de viagem foram amplamente utilizados pela História e pelas Ciências Sociais – a Antropologia, sobretudo –, mas nem sempre sob uma perspectiva interdisciplinar. Tampouco tiveram a Religião como objeto fulcral. Neste sentido, uma revisão bibliográfica pode nos indicar o panorama de estudos a respeito da literatura de viagem, bem como nossa contribuição neste meio.

De acordo com a historiadora Stella M. Scatena Franco<sup>5</sup>, nas últimas décadas são progressivos os usos de relatos de viagem em trabalhos acadêmicos e, neste sentido, uma produção diversificada do ponto de vista das aproximações temáticas e das abordagens teórico-metodológicas (FRANCO, 2011). Deixando de lado os usos da literatura de viagem enquanto fontes documentais<sup>6</sup> – especialmente a partir da segunda metade do século XIX e início do século XX – para adentrar aos estudos mais contemporâneos.

Como ressalta Miriam L. Moreira Leite, embora os historiadores tivessem feito amplo uso de narrativas de viagem como fontes documentais até a década de 1970, o fato é que os relatos tinham sido aceitos sem maiores análises críticas fora de uma perspectiva histórica (LEITE, 1997). Neste sentido, a antropóloga assinalou a necessidade de elaborar instrumentos específicos de trabalho que ajudariam a submeter à documentação um crivo analítico e crítico (LEITE, 1997).

---

<sup>4</sup> Esta pesquisa insere-se na Linha de Pesquisa “Fenômeno Religioso: Instituição e práticas discursivas”, que estuda o fenômeno religioso em suas configurações institucionais, doutrinárias e vivenciais. Analisa suas formas de produção simbólica, ritual e textual na busca de sentido para a existência humana. Avalia o papel da Tradição na configuração e reconfiguração das diversas matrizes culturais religiosas, a partir das perspectivas histórica e hermenêutica, e na interface sociedade e cultura. Grupo de Pesquisa: História das Religiões e Religiosidades no Brasil.

<sup>5</sup> Ver: FRANCO, Stella Maris Scatena. *Relatos de viagem: reflexões sobre seu uso como fonte documental*. In: JUNQUEIRA, Mary Anne; FRANCO, Stella Maris Scatena (org.). *Cadernos de Seminários de Pesquisa*, vol. 2. São Paulo: Humanitas, 2011.

<sup>6</sup> Desde o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), até os autores clássicos da historiografia brasileira, tais como Silvio Romero, João Capistrano de Abreu, Gilberto Freyre e Sérgio Buarque de Holanda, as citações e as apropriações dos relatos de viagem são demasiadamente amplas e demandariam um recorte muito mais elaborado. Todavia, os fragmentos reiteram os critérios para sua utilização: para os estudos clássicos de nossa historiografia, em âmbito geral, trata-se de uma fonte abrangente de investigação, tanto do ponto de vista quantitativo, quanto qualitativo. Neste sentido, como ressalta Franco, “há uma atenção especial do historiador à descrição dos costumes e à coleta dos dados e informações, além de buscar uma ambiência histórica particular” (FRANCO, 2011, p. 6).

Seu trabalho intitulado *Livros de Viagem (1803-1900)*<sup>7</sup>, pode ser pensado como um esforço na tentativa de criação destas ferramentas, à medida que sistematiza algumas séries de dados presentes nos relatos. A antropóloga estabelece diferenças entre as diversas formas de narrativas, delimitando recortes espaciais e temporais nos próprios itinerários dos viajantes, elegendo, assim, temas e subtemas que se apresentam de maneira constante nos textos (LEITE, 1997).

Atualmente, fazem parte do universo de preocupações dos historiadores, estabelecendo-se como pontos de partida no trabalho com os relatos, questões tais como: a discussão sobre as intencionalidades evidenciadas nas entrelinhas do discurso dos viajantes, o lugar de enunciação – nacional, social e ideológico – do porta-voz daquele discurso ou os interesses particulares que mobilizaram suas representações. Do período assinalado até os dias de hoje é possível identificar o esforço crescente dos pesquisadores em desenvolver trabalhos a partir de um enfoque, muitas vezes, quase que exclusivo sobre os viajantes e seus relatos (FRANCO, 2011, p. 7).

Com isso, buscamos rever algumas obras<sup>8</sup> que trouxeram os livros de viagem para o cerne de suas propostas de análise. Na década de 1980, a historiadora e antropóloga Ilka Boaventura Leite produziu o trabalho intitulado *Antropologia da viagem: escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX*<sup>9</sup> no âmbito da Antropologia Social, buscando tratar a forma como os viajantes estrangeiros “enxergavam” o processo de escravidão na região sudeste do Brasil (LEITE, 1996). Já em *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*<sup>10</sup>, sob a perspectiva da História Social, o historiador José Carlos Barreiro procurou realizar, a partir do imaginário dos viajantes, uma reconstituição do cotidiano e das lutas sociais das classes subalternas no período Oitocentista (BARREIRO, 2002).

Ainda na década de 1980, a já citada antropóloga Miriam Moreira Leite aborda a História de Gênero através de relatos de viajantes estrangeiros no Rio de Janeiro oitocentista. Em *A condição feminina no Rio de Janeiro – século*

---

<sup>7</sup> LEITE, Miriam L. Moreira. *Livros de Viagem. 1803-1900. Rio de Janeiro*: Editora UFRJ, 1997.

<sup>8</sup> Com exceção de uma ou outra, as obras referenciadas neste segmento são em grande maioria produções – dissertações e teses – desenvolvidas nos programas de Mestrado e Doutorado, que posteriormente seriam publicadas em formato de livro.

<sup>9</sup> Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 1986.

<sup>10</sup> Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 1989, e publicada em formato de livro, em 2002.



XIX<sup>11</sup>, a autora ressalta a documentação sobre as mulheres em textos de fácil acesso, deixando de lado obras raras ou impressas em periódicos. Entre os diversos assuntos, há uma ênfase no estudo de grupos de convívio e da formação de famílias, bem como da prostituição no período (LEITE, 1984).

Na década de 1990, surgem novos estudos em torno das viagens e dos viajantes. A começar pelo livro *O Espetáculo das Raças. Ciência, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*<sup>12</sup>, de Lilia Moritz Schwarcz. No centro da Antropologia Social, a historiadora e antropóloga ressalta a importância dos viajantes para o desenvolvimento da ciência natural, abordando o problema das raças na formação da nação brasileira. Aqui vemos que, para além de simples cópias de modelos estrangeiros, os ideais da intelectualidade brasileira sobre raça caracterizavam-se pela especificidade, bem como pela adaptação criativa e seletiva de conceitos perante a realidade social do país (SCHWARCZ, 1993).

Em outra obra sob a perspectiva da História Social, a historiadora Karen Macknow Lisboa – *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*<sup>13</sup> – tratou de investigar as representações dos cientistas e naturalistas estrangeiros, as intencionalidades que mobilizaram a escrita dos relatos e as concepções de natureza e civilização (LISBOA, 1997). Já nos estudos iconográficos, a professora de História da Arte na Universidade de São Paulo, Ana Maria de M. Belluzzo, produziu o grandioso trabalho intitulado *O Brasil dos Viajantes*<sup>14</sup>, que oferece ao leitor o ponto de vista europeu do “Novo Mundo”, salientando diferentes representações a partir de ilustrações, mapas, pinturas e desenhos que configuram um panorama da formação da identidade brasileira aos olhos estrangeiros. A obra possui três volumes, que demonstram como arte e ciência, diante de um mundo desconhecido, possuem fronteiras indefinidas (BELLUZZO, 1995).

---

<sup>11</sup> LEITE, Miriam L. Moreira. *A Condição Feminina no Rio de Janeiro – Século XIX*. 2. Ed. São Paulo: HUCITEC, 1984.

<sup>12</sup> Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 1993.

<sup>13</sup> Dissertação defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 1997. Lisboa também foi responsável pela exposição intitulada *Von Martius: Percurso de um Olhar Errante no Brasil do século 19*, exposta na Pinacoteca de São Paulo, em 1994.

<sup>14</sup> Ver: BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes* (3 vols.). São Paulo: Meta Livros, 1994. O trabalho de Belluzzo foi exposto “[...] no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand (MASP), de outubro a dezembro de 1994, e no Centro Cultural de Belém, em Lisboa, de janeiro a março de 1995. Em Londres, a versão abreviada “Brazil through European Eyes”, organizada pela embaixada brasileira, foi exibida na Christie’s, em janeiro de 1996” S, (MARTINS, 2001, p. 10).

Destacam-se outras duas obras de abordagens iconográficas. Em primeiro, Valéria Salgueiro de Souza com a obra intitulada *Gosto, sensibilidade e objetividade na representação na paisagem urbana nos álbuns ilustrados pelos viajantes europeus: Bueno Aires, Rio de Janeiro e México (1820-1852)*<sup>15</sup>, onde a historiadora busca refletir sobre o olhar estrangeiro na paisagem urbana, bem como a linguagem pictórica presente nos álbuns selecionados (SOUZA, 1995). Na mesma direção, temos *O Rio de Janeiro dos viajantes. O olhar britânico (1800-1850)*<sup>16</sup>, de autoria da arquiteta Luciana de Lima Martins, que propõe um estudo dos olhares de artistas, naturalistas e jardineiros sobre o porto da baía de Guanabara, revelando indícios da construção exótica da paisagem do Rio de Janeiro (MARTINS, 2001). Num salto cronológico, vemos nesse encontro entre cidade e paisagem, a tese *Arquitetura da alteridade: a cidade luso-brasileira na literatura de viagem (1783-1845)*<sup>17</sup>, de Amilcar Torrão Filho. O historiador buscou analisar os relatos de viajantes franceses e britânicos, partindo do princípio de que o universo de referências culturais europeias está presente e condiciona as representações das cidades luso-brasileiras (FILHO, 2008).

Já no campo da crítica literária, destacam-se dois trabalhos em diferentes períodos. O primeiro data os anos 90 e é intitulado *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*<sup>18</sup>, de Maria Flora Süsskind, que analisa como os diálogos entre os relatos de viajantes estrangeiros e os escritos de prosa de ficção brasileira nos 1830 e 1840, colaboraram para a formação de uma ideia de nação ao gosto dos românticos (SÜSSEKIND, 1990). Já o segundo foi publicado em 2012 e consolidou os resultados de pesquisa de duas décadas. Com o título *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos, 1591-1808*<sup>19</sup>, Jean Marcel C. França procura dar conta da formação brasileira desde seu período colonial, ressaltando o ponto de vista de diversos estrangeiros (FRANÇA, 2012).

---

<sup>15</sup> Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 1995.

<sup>16</sup> Tese defendida na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), em 1998, e publicada em formato de livro, em 2001.

<sup>17</sup> Tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2008.

<sup>18</sup> Tese defendida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em 1989, e publicada em formato de livro no ano seguinte.

<sup>19</sup> Produzido no âmbito da Livre-Docência na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), foi publicado em 2012 pela Editora UNESP.

Em âmbito internacional, temos a obra de Mary Louise Pratt intitulada *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação*<sup>20</sup>. Com discussões teóricas inovadoras e uma análise detalhada de diversos relatos de viagem, a autora ressalta a intersecção da análise de texto e da crítica ideológica. Ressalta-se a discussão de Pratt sobre o alemão Alexander von Humboldt “e a reinvenção da América como natureza” (MARTINS, 2001, p. 29). Fechando o século XX, temos *Na Senzala, uma flor: Esperança e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*<sup>21</sup>, do historiador Robert W. Slenes, que propõe um estudo sobre a “família escrava” no sudeste brasileiro Oitocentista. A obra pontua a cultura e a vida cotidiana daquilo que viria a constituir a nação brasileira (SLENES, 1999).

Com o advento do século XXI, os estudos ancorados na literatura de viagem continuaram a produzir trabalhos relevantes e multifacetados no que diz respeito às temáticas e abordagens. A obra da historiadora Márcia Regina Capelari Naxara intitulada *Cientificismo e Sensibilidade Romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX*<sup>22</sup>, sugere novos sentidos para o entendimento do Brasil no século XIX e confere luzes sobre a formação de uma sensibilidade histórica singular ao destacar a natureza como objeto de construção do olhar social (NAXARA, 2004). Também no campo da História, a obra *J.-B. Debret, historiador e pintor: a viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1839)*<sup>23</sup> de autoria da historiadora Valéria Lima, investiga o sentido cultural do Brasil a partir do viajante francês. A autora propõe uma reflexão sobre os vários embates entre os valores e interesses que se expressaram no campo da cultura (LIMA, 2007).

Recortando o tema da escravidão, especificamente no tocante ao tráfico de escravos, ressaltamos o trabalho intitulado *De costa a costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro*

---

<sup>20</sup> PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de Viagem e transculturação*. Bauru / SP, Edusc, 1999.

<sup>21</sup> SLENES, Robert W. A. *Na Senzala, uma Flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<sup>22</sup> Tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 1999, e publicada em formato de livro, em 2004.

<sup>23</sup> LIMA, Valéria Alves Esteve. *J.-B Debret, historiador e pintor: a viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1819)*. Campinas / SP: Editora da Unicamp, 2007.

(1780-1860)<sup>24</sup>, de Jaime Rodrigues. O historiador “analisa as condições materiais das viagens nos navios negreiros, a partir do uso, dentre outras fontes, dos relatos de viajantes que navegaram nestas embarcações” (FRANCO, 2011, p. 14). Neste sentido, busca recompor a vida social no interior do navio como, por exemplo, “o perfil da tripulação, sua língua, os ritos, as superstições, a religiosidade, as divisões de trabalho e as relações de poder” (FRANCO, 2011, p. 14).

Também no tema da escravidão, temos o trabalho *Modos de Ser e Modos de Ver: ciência e estética em registros de africanos por viajantes europeus (Rio de Janeiro, ca. 1808-1850)*<sup>25</sup>, de Eneida Maria M. Sela. A historiadora tratou de investigar as formas pelas quais os viajantes europeus que estiveram no Rio de Janeiro durante a primeira metade do século XIX registraram, em escritos e figuras, os africanos na experiência da escravidão. Da mesma forma, demonstra como a literatura de viagem oitocentista conversa com as teorias científicas e estéticas da Europa sobre a diversidade humana (SELA, 2006).

Já na busca por uma História de Gênero na literatura de viagem, outros trabalhos exploraram os relatos de viagem de autoria feminina – tal como fez a antropóloga Miriam Leite. A historiadora Stella M. Scatena Franco estudou os relatos de viagem de três escritoras latino-americanas à Europa e aos Estados Unidos no século XIX. Intitulado *Peregrinas de outrora. Viajantes latino-americanas no século XIX*<sup>26</sup>, o livro está inserido num cruzamento de perspectivas singulares e, portanto, pouco trabalhadas no campo de estudos sobre relatos de viagem: mulheres viajantes e latino-americanas, que narram a partir de uma perspectiva particular os costumes na Europa e nos Estados Unidos (FRANCO, 2008).

Em mesmo sentido, destaca-se o *Diário de uma mulher viajante do século XIX: a memória perpetuada na palavra escrita*<sup>27</sup>. A partir da História Cultural, o trabalho da historiadora Maria Ester Sartori trata do diário pessoal e do livro de memórias da viajante Maria do Carmo de Mello Rego, ressaltando a capacidade de agência feminina nos espaços da vida social até, então, subalternizada da

---

<sup>24</sup> Tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2000.

<sup>25</sup> Tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2006.

<sup>26</sup> Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), em 2005.

<sup>27</sup> Tese defendida na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), em 2018, e publicada em formato de livro, em 2019.

narrativa e da literatura histórica que se fez oficial no Brasil. A historiadora dá ênfase à escrita feminina autobiográfica (SARTORI, 2019).

Embora existam outros diversos trabalhos<sup>28</sup> que se utilizam da literatura de viagem e suas particularidades, o último que nos chama atenção foi produzido no centro das Ciências da Religião. A dissertação intitulada *Religião e Cultura no Brasil Oitocentista: um estudo a partir dos relatos de viagens de August de Saint-Hillaire (1808-1853)*<sup>29</sup>, de Aparecido Barbosa, procura reconstituir e analisar o discurso e as representações sobre as práticas e crenças religiosas do povo brasileiro presentes nos escritos do naturalista francês August de Saint-Hilaire. Entre outros aspectos, Barbosa deu enfoque à possibilidade de transformar o discurso representativo do viajante, num instrumento de estudo sobre a religião e a cultura no período oitocentista (BARBOSA, 2017).

Diante desta larga produção, a presente pesquisa busca se inserir num movimento ainda novo no que diz respeito à literatura de viagem: o trato específico com as questões de ordem religiosa a partir das ferramentas epistemológicas que a história das religiões nos oferece. Trata-se de estabelecer parâmetros para que o universo dos relatos de viagem possa ser analisado e compreendido dentro da área denominada Ciências da Religião, “construída a partir de abordagens multidisciplinares, acompanhadas pela pluralidade das opções teóricas, metodológicas e epistemológicas que potencialmente comportam [...]” (SILVA, 2018, p. 65). Ela é estabelecida como espaço

---

<sup>28</sup> Em ordem cronológica: Moema Parente Augel, Visitantes Estrangeiros na Bahia Oitocentista (UFB, 1975); Ana Paula Seco, História da educação no Brasil: o olhar dos viajantes britânicos sobre a educação (1808-1889) (UNICAMP, 2004); Lucinéa Rinaldi, Cronistas de Viagem e Viajantes Cronistas: O Pêndulo da Representação no Brasil Colonial (USP, 2007); Marília Nogueira da Silva, Entre o pão e a farinha: viagens através da cultura europeia e da mesa brasileira no século XIX (UFJF, 2008); Tathiane Gerbovic, O olhar estrangeiro em São Paulo até meados do oitocentos: relatos de viajantes ingleses e norte-americanos (USP, 2009); Carollina Carvalho Ramos de Lima, Os viajantes estrangeiros nos periódicos cariocas (1808-1836) (UNESP, 2010); Olívia Biasin Dias, Olhares estrangeiros: impressões dos viajantes oitocentistas acerca da Bahia, sua diversidade racial e seu potencial para alcançar a civilização (UFBA, 2013); Charles Barbosa de Queiroz, A Vila de Diamantino de 1805 a 1862: o olhar dos viajantes (UFMT, 2013); Anderson Pereira Antunes, A rede dos invisíveis; uma análise dos auxiliares da expedição de Louis Agassiz ao Brasil (1865-1866) (FIOCRUZ, 2015); Samuel Mateus Gerencsez Geraldino, Os relatos de viagem entre a norma e o gosto; os viajantes franceses e a alimentação no Brasil no século XIX (UNICAMP, 2015); Elis Pacífico Silva, A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808-1822) USP, 2015); Eduardo Teixeira Akyama, Natureza Descoberta; do que se viu, ouviu e se contou da fauna e flora brasileira no século XVI (UNICAMP, 2018).

<sup>29</sup> Defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), em 2017.

heterogêneo em seus modos de aproximação sobre um mesmo objeto – o Fenômeno Religioso –, sempre apontando para a interdisciplinaridade<sup>30</sup>, isto é, o diálogo entre diversas disciplinas científicas.

A explicitação a respeito das Ciências da Religião se faz necessária pelo fato de a área ser marcada por aquilo que já foi chamado de uma “incerteza identitária, expressa na diversidade de nomenclaturas que denominam os programas de pós-graduação instituídos nas universidades brasileiras: Ciências da Religião, Ciência da Religião ou Ciências das Religiões?” (SILVA, 2018, p. 91). Essa complexidade, como ressalta a historiadora Ana Rosa Clochet:

[...] não se resume à diversidade interna de correntes e métodos, mas que toca a natureza epistemológica do conhecimento que se visa produzir, bem como a compreensão acerca do objeto de estudo, ora percebido como “forma substancial”, ora como “expressões humanas puramente sociais/funcionais (SILVA, 2018, p. 91).

No que diz respeito à definição deste objeto, tão problemático, quanto indispensável, pensamos numa abordagem elucidativa<sup>31</sup> buscando compreender e esclarecer o conceito de religião a partir de contextos históricos bem determinados. Trata-se de analisar as religiões em seus condicionamentos sociais, políticos e culturais, opondo-se a uma aproximação essencialista de origem fenomenológica, que procura encontrar na experiência religiosa uma característica comum a todas as religiões – o sagrado (ENGLER, 2004; AGNOLIN, 2013). Sobre esta perspectiva, o canadense Steven Engler ressalta três críticas das quais assentimos:

Em termos da epistemologia, o método fenomenológico tem dificuldades de garantir a correspondência (e também a coerência)

<sup>30</sup> De acordo com o Documento de área (44): “A interdisciplinaridade é uma característica constitutiva da área de Ciências da Religião e Teologia. A própria área de avaliação é composta por duas disciplinas distintas. Porém, além disso, cada uma dessas duas disciplinas se constitui como campo em que o diálogo com outras disciplinas e áreas de conhecimento é imprescindível ao seu desenvolvimento teórico-metodológico.” (CAPES, 2019, pp. 7-8).

<sup>31</sup> Partimos de uma perspectiva epistemológica que visa colocar em debate nossos pilares sobre a concepção de mundo, dos instrumentos para análise da realidade. Buscando não naturalizar um conceito de religião pré-estabelecido pela era moderna, especialmente com o Iluminismo, propomos um exercício semântico sobre a definição de conceito, explicitado na primeira parte da obra *The Oxford of the Study of Religion*, organizada por Michael Stausberg e Steven Engler. Trata-se de reunir as definições *especulativa* (onde o conceito de religião visa ser útil a um contexto específico), *substancial* e *funcional* (o que são e quais as características das religiões; quais suas funções para os indivíduos e grupos sociais ou a sociedade em geral) e a que se refere a um *conjunto de propriedades homeostáticas* (a religião definida por referência à um conjunto homeostático de características, ações, atitudes, comportamentos, crenças, comunidades, ponto de referência e etc.) (ENGLER & STAUSBERG, 2016).

entre os conceitos genéricos e comparativos baseados na suposta existência do sagrado e os dados específicos reconhecidos como *hierofanis* [...] Em termos da semântica, a teoria fenomenológica tem que confrontar o problema da tradução: suas proposições atingem ou não o sagrado; se atingirem, é necessário relatar como esta experiência única do inteiramente outro se traduz para a multidão de crenças religiosas do mundo [...] Em termos da ideologia, a teoria fenomenológica e outras teorias de tipo *sui generis* retiram a religião da política e da História (ENGLER, 2004, p. 30-32).

Neste sentido, temos a contribuição da Escola Italiana de História das Religiões<sup>32</sup>, que surge a partir da crítica categórica às perspectivas sistemáticas, essencialistas, teológicas e fenomenológicas, visando “fundar e implementar uma metodologia histórico-religiosa” (AGNOLIN, 2013, p. 54), de cunho profundamente laico. Ao admitir os fatos religiosos enquanto produtos culturais, sujeitos à ótica histórica, e ao historicizar as próprias categorias de investigação desses fenômenos, em acordo com suas temporalidades e contextos, a vertente italiana também lança críticas às posturas degradantes no que diz respeito às religiões diferentes das da Europa, buscando combater<sup>33</sup> a visão *eurocêntrica* de uma história das religiões (PRADO & SILVA JR, 2016).

Por conseguinte, destaca-se sua aproximação epistemológica para com a Antropologia, opondo-se a “todas as outras escolas de pensamento que, de fato, privilegiavam abordagens não históricas ou, quando pior, des-historicizantes” (AGNOLIN, 2013, p. 21)<sup>34</sup>. Essa preocupação em considerar o fenômeno religioso como produto no contexto da religião e cultura, da singularidade histórico-antropológica, acaba por transformar o antigo método comparativo, num método crítico, atento às diferenças históricas e características contextuais da prática religiosa (PRADO & SILVA JR, 2016).

---

<sup>32</sup> “A História das Religiões tem sido praticada de diversas maneiras: seja para reafirmar a superioridade de uma religião sobre as demais; seja para demonstrar que a religião é parte de um passado a ser ultrapassado pela razão; seja para demonstrar que a religião é parte de um sistema de opressão e poder; seja para simples conhecimento acadêmico das religiões ou para reivindicar a perenidade da experiência religiosa. Há muitas orientações teóricas e historiográficas. Fazer a História das Religiões não é fácil, porque exige a disposição de manter certo afastamento, se é possível isso ser feito” (ALBUQUERQUE, 2003, p. 59).

<sup>33</sup> “Tal perspectiva convergia, assim, com duas reivindicações caras à historiografia francesa dos *Annales*: a defesa de uma *História-Problema* – atenta aos riscos do *etnocentrismo* e do *anacronismo* –, além de uma definição de religião capaz de tornar o domínio religioso um campo investigativo incrivelmente amplo (SILVA, 2018, p. 88).

<sup>34</sup> Entre outros trabalhos que demarcam o encontro com a Antropologia, podemos citar o de Paula Montero, intitulado *Deus na aldeia – Missionários, índios e mediação cultural*, publicado em 2006 pela Editora Globo, em São Paulo.

Devido às características singulares trazidas pelos livros de viagem, o desenvolvimento desta pesquisa busca amparo em duas ferramentas metodológicas. Em primeiro lugar, trata-se de uma investigação histórica que busca tencionar o embate entre sujeito e objeto, considerando o documento histórico como o resultado de um conjunto de relações a serem elucidadas, haja vista seus significados e suas finalidades (MARSON, 1984). Neste sentido, a análise das obras selecionadas para esta pesquisa seguirá o percurso de trabalho com fontes primárias, a saber: identificação da fonte e do autor; contextualização da obra; análise do potencial informativo do conteúdo selecionado e, por fim, a própria avaliação do conteúdo. De acordo com Adalberto Marson, este procedimento implica:

[...] investigar como este objeto foi produzido, tentando reconstituir sua razão de ser ou aparecer a nós segundo sua própria natureza, ao invés de determiná-lo em classificações e compartimentos fragmentados, pelo que “não é”, por estar “fora do lugar”, ou por ter nascido “tardiamente”. É finalmente, entender a objetividade como o ato de fazer a trama de relações (separa) e observada a distância pelo investigador, mas algo que, ao mesmo tempo, contém (e participa de) uma explicação do real histórico, tanto do real do passado quanto o do presente (MARSON, 1984, p. 49).

O documento enquanto suporte material da pesquisa ou como fonte de interpretação, é o instrumento privilegiado do historiador. Atentamos para três níveis de sua indagação: (1) a existência em si do documento: o que vem a ser? O que é capaz de nos dizer? Como poderemos recuperar o sentido deste seu dizer? Por que ele existe? Quem o fez, em que circunstâncias e para que fim? (2) o significado do documento como objeto: o que significa enquanto tal (fruto do trabalho humano)? Como e por quem foi produzido? (3) sobre o significado do documento como sujeito: por quem fala tal documento? De que história particular participou? Que ação e pensamentos estão contidos em seu significado? (MARSON, 1984). O primeiro nível aponta para o conteúdo do documento, desde as simples aparências aos significados mais complexos que o envolvem. Já no segundo e no terceiro, “o texto é encarado enquanto objeto e sujeito de sua própria versão interpretativa” (MARSON, 1984, p. 53). Entre outros aspectos, este instrumental abre portas para o resgate da historicidade do documento.



A segunda ferramenta metodológica destaca um viés experimental para esta pesquisa ao propor uma abordagem qualitativa, partindo da chamada Teoria Fundamentada (TF) – *Grounded Theory (GT)*. Trata-se, acima de tudo, de um caminho para a interpretação dos relatos de viagem e, não, de uma aplicação rigorosa e sistemática de uma teoria fundamentada nos dados. Isto porque o trabalho não pretende tal originalidade no modo de tratar as fontes, mas, sim, lançar um novo e ainda iniciante olhar sobre os fenômenos religiosos presentes nas narrativas de viagem.

Ainda são poucos os estudos que se utilizam da teoria fundamentada para a análise sobre os fenômenos religiosos, cabendo à Sociologia da Religião as primeiras intenções<sup>35</sup> (ENGLER, 2011). Para a presente pesquisa, busca-se explorar formas alternativas de se conceituar o universo dos relatos de viagem, na tentativa de oferecer um retrato interpretativo sobre a vida religiosa no Brasil do século XIX.

Em relação à composição da TF, como ressalta a socióloga norte-americana Kathy Charmaz, trata-se de um método indutivo-dedutivo que reivindica a interação entre o fazer induções – do específico para o amplo –, produzindo conceitos a partir dos dados; e o fazer deduções – do amplo para o específico –, gerando hipóteses sobre as relações entre os conceitos resultantes dos dados, a partir da interpretação (CHARMAZ, 2009). Neste sentido, o traço da TF que buscamos destacar gira em torno da compreensão sob “as experiências e interações de pessoas inseridas em um determinado contexto social, buscando evidenciar estratégias desenvolvidas diante de situações vivenciadas” (SANTOS, 2016, p. 2).

Assim sendo, o presente trabalho está organizado em três partes. O **Capítulo 1** propõe estabelecer os caminhos teóricos e conceituais que orientam as análises e interpretações sobre a religião e a religiosidade brasileira oitocentista nos relatos dos viajantes estrangeiros selecionados. Em primeiro lugar, buscamos ressaltar o diálogo entre a História das Religiões e a Antropologia para análise da cultura e da religião. Em seguida, adentrar as noções de alteridade e representação, fundamentais para o universo das

---

<sup>35</sup> Consultar: ENGLER, Steven. *Grounded Theory*. In: STAUSBERG, Michael and ENGLER, Steven. *The routledge handbook of research methods in the study of religion*. Abington: Routledge, 2011, p. 256-274.

narrativas de viagem. E, por último, ressaltar a teoria fundamentada enquanto um caminho, uma ferramenta prática para análise dos relatos de viagem.

O **Capítulo 2** intenciona um passeio pelo universo da literatura de viagem e dos viajantes estrangeiros. Para tanto, busca-se ressaltar as características que compõem o 'relato de viagem', bem como um modo de se pensar a literatura de viagem. Em seguida, propõe-se historicizar esta literatura, com a finalidade de estabelecer os parâmetros históricos pelos quais ela se desenvolveu. Por fim, mas não menos importante, este capítulo busca apresentar os viajantes selecionados para esta pesquisa – John Mawe, Alcide d'Orbigny e Louis Agassiz –, abordando seu lugar na literatura de viagem, bem como suas expedições, trajetórias pessoais, e matrizes intelectuais que acompanharam as viagens no século XIX.

Finalmente, o **Capítulo 3** estabelece e interpreta os relatos de viagem de John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz, que tratam da religião e da religiosidade brasileira oitocentista. Para tanto, buscamos, em primeira instância, apresentar o contexto de partida e de chegada destes viajantes, ressaltando a dimensão religiosa na Europa e no Brasil do século XIX. Num segundo momento, tratamos de evidenciar a narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos, isto é, o conjunto de discursos identificados sobre a vida religiosa no Brasil daquele tempo. O terceiro e último ponto busca destacar os relatos que versam, particularmente, sobre as expressões da religiosidade popular. Trata-se de atentar para a complexidade em torno deste tema, que salta dos relatos enquanto aspecto problemático da sociedade brasileira. Entende-se que sua asserção é caracterizada como elemento chave da narrativa religiosa brasileira presente nos relatos de viagem selecionados, justamente pelo fato de ser um objeto constantemente contestado, julgado e condenado.

\*

O legado deixado pela literatura de viagem promove constantes aproximações para com a História do Brasil. Dentre as mais diversas temáticas, entendemos que os relatos de viagem podem contribuir para a reflexão sobre a religião e religiosidade no Brasil do século XIX, na medida em que ressaltam um olhar singular sobre o outro. Um olhar que cumpre determinados parâmetros e expectativas, cabendo-nos à utilização de ferramentas teórico-metodológicas

para explicitá-los. Neste sentido, analisar a contribuição dos viajantes estrangeiros que estiveram por aqui, evidenciando o emaranhado de relações e experiências trazidas por seus relatos, reforça a ideia de que esses personagens produziram escritos importantes de uma história que nos diz respeito.

## Capítulo 1 – Entre teorias e conceitos: ferramentas para a interpretação de relatos de viagem

O estudo da cultura, da religião e da religiosidade é de fundamental importância para a compreensão da História do Brasil, assim como é tema constante entre os historiadores e os cientistas da religião dos mais diversos cantos do Brasil. Isso, porque o universo das representações, dos dogmas, das crenças e dos ritos, pode ser entendido como algo que envolve o cotidiano e a consciência dos indivíduos e, juntamente com as relações sócio-políticas e institucionais, terminam por moldar uma sociedade, como é o caso brasileiro desde sua colonização.

Essa busca pela compreensão envolve, no entanto, uma série de reflexões e insinuações teóricas e conceituais ao qual todo e qualquer estudioso deve se submeter no âmbito da pesquisa acadêmica. No campo da História, é necessário demarcar, recortar e criar limites cronológicos e espaciais para que o objeto não escape da historicidade. As teorias e os conceitos fazem parte do jogo de escalas que é a pesquisa e, portanto, devem ser utilizadas de maneira orgânica<sup>36</sup>. Faz-se importante estabelecer referenciais e aportes que nos permitam um exame direcionado e objetivo de nosso objeto de pesquisa (MARSON, 1984). Como aponta Adalberto Marson:

O trabalho do historiador tornou-se uma operação sofisticada, mediante um conjunto de regras metodológicas e técnicas, complementada por uma variedade de interpretações e montada em certos meios de controle do objeto analisado através dos recursos da classificação e da quantificação, de tal modo a se conseguir um máximo distanciamento formal deste objeto (MARSON, 1984, p. 38).

Mas entre caminhos teóricos e epistemológicos, critérios e classificação, a relação entre sujeito e objeto ganha destaque. Nela, o sujeito – aquele que pensa e busca compreender – acaba se tornando a figura central de todo o

---

<sup>36</sup> “Geralmente, quando aqueles que estudam a história se veem diante da *questão teórica*, formam a expectativa de resolver, pelo menos, duas dificuldades: 1ª) como distinguir o que seja realmente na teoria, e 2ª) como estabelecer a junção da teoria com a prática. Ambas supõem a importância vital da teoria para se entender e conhecer alguma coisa (no caso: história), atribuindo-lhe, de um lado, o estatuto de uma certeza prévia e, de outro, definindo sua validade pelo grau de adequação às necessidades imediatas da prática. Nessa direção, a expectativa torna-se quase sempre insolúvel e frustradora. Se, num primeiro momento, o domínio de alguma armação teórica pode confortar a exigência de explicação completa, já em outro momento as dificuldades no trato do mundo empírico dos fatos e acontecimentos podem decretar a inutilidade dos modelos concebidos, diante de realidades, documentação ou simples provas que os invalidem” (MARSON, 1984, p. 37).

processo de conhecimento e, assim, “passa a ter como finalidade essencial a instauração e a posse de uma verdade, aceita como objetiva, ainda que seus critérios se mostrem relativos aos quadros cronológicos ou aos juízos do observador” (MARSON, 1984, p. 38).

Desta forma, o presente capítulo busca estabelecer os eixos teóricos e conceituais que norteiam as análises e interpretações sobre a religião e a religiosidade brasileira oitocentista nos relatos dos viajantes estrangeiros selecionados. Em suma, busca-se destacar áreas de estudo, autores, obras e categorias/conceitos que julgamos serem fundamentais à interpretação dos relatos selecionados para análise no Capítulo 3. Num primeiro momento, estabelece-se nosso entendimento sobre categorias fundamentais para a presente pesquisa, tais como Cultura e Religião, e as diversas outras que se sobrepõem a partir destas. Nos colocamos, acima de tudo, sob o diálogo interdisciplinar entre a História das Religiões, especialmente em sua vertente italiana, e a antropologia cultural. Relação que é destacada por Marcello Massenzio<sup>37</sup>:

Na história das religiões, confluem diversos tipos de saberes (de ordem histórica, filológica, filosófica, etc.), dentre os quais o saber dos antropólogos têm um destaque particular: isso porque este último contribuiu em uma medida considerável para a caracterização da disciplina e, entre outras coisas, levou à constituição de um setor de pesquisa peculiar, relativamente autônomo, dentro da própria história das religiões. Denominaremos convencionalmente tal setor de “antropologia religiosa”, caracterizada pelo encontro entre a história das religiões e a antropologia cultural, cujo âmbito aparece marcado, em geral, pela complexidade teórica e pela riqueza dos estímulos culturais (MASSENZIO, 2005, p. 39).

Este diálogo nos permite adentrar o universo religioso presente nos relatos de viagem de maneira crítica e interpretativa, ao passo que nos coloca diante de uma renovação em relação à forma tradicional de aproximar-se do real, isto é, uma ruptura com a tradição, que se conecta ao fato de “considerar os nossos sistemas de avaliação válidos não em absoluto, mas apenas em relação ao mundo que os produziu em sua história: o mundo ocidental” (MASSENZIO,

---

<sup>37</sup> O autor de *A história das religiões na cultura moderna*, publicado pela editora Hedra, em 2005, é um dos expoentes da história das religiões em sua vertente italiana, tendo como orientador fundamental o antropólogo italiano Angelo Brelich (2006). O livro de Massenzio serve de base para a nossa penetração no campo da História das Religiões, bem como assume nosso caminho dentro dela.

1984, p. 40). Tudo isso visando submeter uma revisão crítica a respeito de uma série de noções básicas sobre magia, mito, rito, entidades sobre-humanas e etc.

Ainda neste sentido, esclarecer a ideia de cultura popular se faz importante. Trata-se de uma categoria ampla e complexa, que necessita ser contextualizada. Nomes como o de Mikhail Bakhtin, oferecem reflexões consagradas, justamente no diálogo com a antropologia. Em mesmo sentido, adentramos os aportes de Michel de Certeau<sup>38</sup> que, em âmbito bem mais amplo, delinea as formas possíveis de uma invenção social, onde o plural é situado num “mar anônimo”, além ou aquém dos sujeitos (CERTEAU, 1995). E, por fim, busca-se ressaltar a antropologia interpretativa de Clifford Geertz<sup>39</sup>, fundamental para o entendimento das culturas, é claro, mas que tem muito a dizer sobre a religião enquanto um sistema cultural próprio, detentora de características singulares que se entrelaçam.

Já num segundo momento, o presente capítulo busca apresentar e estabelecer os ideais de alteridade e representação no estudo sobre o outro. Estamos falando de categorias que foram e são importantíssimas nos estudos em torno da Literatura de viagem. As imagens do Outro interessam, pois “desde que as sociedades existem”, elas “mantêm relações entre si” (MONTERO, 1997, p. 50). Para nos ajudar a compreender melhor a questão da alteridade e sua retórica, propomos um passeio sobre as ideias do historiador francês François Hartog<sup>40</sup>. Segundo o próprio:

Se a narrativa se desenvolve justamente entre um narrador e um destinatário implicitamente presente no próprio texto, a questão é então perceber como ela “traduz” o outro e como faz com o destinatário creia no outro que ela constrói. Em outros termos, tratar-se-á de descobrir uma retórica da alteridade em ação no texto, de capturar algumas de suas figuras e de desmontar alguns de seus procedimentos – em resumo, de reunir as regras através das quais se opera a fabricação do outro (HARTOG, 1999, p. 228).

---

<sup>38</sup> Em *A cultura no plural*, publicada em 1995, pela Editora Papyrus, temos a base para adentrar o pensamento deste historiador francês a respeito da cultura.

<sup>39</sup> Destacamos as obras: *A Interpretação das Culturas*, publicado em 2008 (13ª reimpressão), pela Editora LTC (RJ) e *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*, publicado em 2014 (14ª edição), pela Editora Vozes (RJ).

<sup>40</sup> Destacamos a obra intitulada *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*, publicada pela Editora UFMG, em 1999. Especializado em historiografia grega, romana e moderna, Hartog tem promovido uma série de reflexões a respeito da noção de regime de historicidade, categoria utilizada para designar formas específicas de experiência do tempo.

Se por um lado, Hartog pode nos ajudar a entender como a diferença instaurada entre dois mundos tem potencial de desenvolver uma retórica da alteridade – próprias das narrativas que dissertam sobre o Outro –, por outro lado, Roger Chartier<sup>41</sup> nos oferece respostas no sentido de “identificar o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social é construída, pensada, dada a ler” (CHARTIER, 2002, p. 16-17). Não obstante, este parece ser o objetivo central da História Cultural, da qual Chartier é expoente.

O historiador francês também ressalta a permanente interrogação no que diz respeito a ir do discurso ao fato, colocando em questão a ideia da fonte como testemunho de uma realidade. E mais, onde temos a “dupla tendência para analisar a realidade através das suas representações e para considerar as representações como realidade de múltiplos sentidos” (CHARTIER, 2002, p. 11). Da mesma forma, nota-se a presença de práticas sociais que não serão reduzidas a representações, pois são revestidas por uma lógica autônoma (CHARTIER, 2002). Esclarecer esta tensão, implica:

[...] tornar operatórias a noção de leitura e o conjunto de formas de apropriação, as quais permitem pensar simultaneamente a relação de conhecimento, em particular os procedimentos com as fontes, e o conjunto dos atos de relação, comprometedores de práticas e de representação (CHARTIER, 2002, p. 11).

Por fim, este capítulo busca apresentar um caminho, uma ferramenta prática para a análise de dados empíricos em âmbito geral e, para a análise dos relatos de viagem e dos fenômenos religiosos, em particular. Buscamos dissertar sobre a Teoria Fundamentada (TF), que ressaltamos ser aqui, um método experimental para o exame qualitativo dos relatos de viagem selecionados. Faz-se importante destacar que, embora a TF tenha como pretensão a construção de uma teoria a partir da análise, em vez da verificação e aplicação (ENGLER, 2011), este trabalho não ficará preso à tal premissa. Primeiro, porque não pretendemos tal originalidade e, segundo, porque o método da TF pressupõe

---

<sup>41</sup> A obra da qual nos utilizamos é intitulada *A história cultural: entre práticas e representações*, publicada pela Editora DIFEL, em 2002. Os ensaios que compõem esta edição permitem o contato direto com a obra de um dos maiores historiadores franceses da atualidade. Para além da noção de representação, seu trabalho se revela em direção ao desenvolvimento de outras interpretações, tais como prática e apropriação.

uma sistematização demasiadamente longa e específica – para além dos limites desta pesquisa. Sendo assim, Kathy Charmaz considera:

[...] os métodos da teoria fundamentada como algo que constitua um ofício exercido pelos pesquisadores. Como qualquer ofício, os profissionais variam nas suas respectivas ênfases em um ou outro aspecto, mas que, tomados em conjunto, compartilham a existência de atributos comuns [...] (CHARMAZ, 2009, p. 25).

Enquanto método para a análise qualitativa de dados, a teoria fundamentada nos dá aportes direcionados para a análise e interpretação da subjetividade presente nos relatos de viagem. Sua escolha passa pela singularidade das fontes aqui estabelecidas, permeadas por traços empíricos e que se apresentam, senão livres, desprendidas de hipóteses preestabelecidas. Procuramos assim, apresentar o surgimento da teoria fundamentada com os sociólogos norte-americanos Barney G. Glaser (1930-) e Anselm L. Strauss (1916-1996) e, por fim, acenar para sua aplicação aos estudos de religião.

### **1.1 – Cultura e Religião: entre a História das Religiões e a Antropologia**

Começamos pelo fato de que a História das Religiões<sup>42</sup> se apresenta em diversos sentidos teóricos, isto é, vertentes. Cabe-nos ressaltar, em primeira instância, que ela é “definida por seu caráter autônomo enquanto disciplina, a sua acepção multicultural, na percepção do objeto, e uma visão agnóstica na abordagem proposta” (SILVA, 2018, p. 66). Busca-se a seguir, delinear os propósitos desta área, a fim de situar a presente pesquisa e destacar a importância de categorias no âmbito da Cultura e da Religião.

De certo, o núcleo desta disciplina são as “religiões”, especialmente a partir do momento em que a expansão colonial da segunda metade do século XIX dirigiu seu olhar para o Oriente. Como ressaltava Torres-Londoño, o interesse estava nas religiões dos outros, “tanto nos meios cultos como nas academias, na perspectiva da tradição iluminista e do romantismo e dentro do

---

<sup>42</sup> O termo “teria sido empregado pela vez em 1867 na Alemanha pelo orientalista Max Müller, no âmbito da *Religionswissenschaft*, para denominar uma nova disciplina que estava em fase de construção. Seu surgimento, na transição do século XIX para o XX, se dá no contexto da formulação de uma série de novas disciplinas dentro das Ciências Sociais, tais como a Sociologia, a Psicologia e a Antropologia, dentre outras. Entender a disciplina que estava sendo modelada não apenas interessa na perspectiva da história das Ciências Humanas, mas é de importância para acompanhar a sua evolução, alcance e limitações” (LONDOÑO, 2013, p. 124-125).



desenvolvimento do pensamento social, do aparecimento da Arqueologia e do desenvolvimento dos estudos filológicos” (LONDOÑO, 2013, p. 125).

Mais do que focalizar as religiões, havia o dever e a necessidade de especificação sobre o tipo de abordagem que se propunha sobre o objeto, justamente para que houvesse uma diferenciação em relação ao olhar confessional. A História, neste sentido, define a modalidade de abordagem sobre o objeto de estudo: as religiões. Neste sentido:

[...] a disciplina acabou apresentando uma série de particularidades e especificidades que não se observam e outras áreas da história, mesmo que de interseção. Um dos motivos que dá a esta área tal especificidade decorre do fato de muitas vezes ter-se lançado mão de instrumentos analíticos para abordar o objeto “religião” fortemente modelados pelas características do objeto em si e não pela tradição da disciplina histórica ou do saber histórico (LONDOÑO, 2013, p. 125).

As premissas desta, então, nova disciplina, estavam direcionadas para a avaliação das origens e evoluções das religiões, por intermédio da análise comparativa de seus componentes. O destaque neste tipo de abordagem<sup>43</sup> foi tão impactante que, “mais do que fazer a história das religiões”, consagrava-se o estudo analítico-comparativo, onde se investigam seus mitos e ritos – o modelo estruturante sempre foi a religião cristã (LONDOÑO, 2013). No percurso de comparar religiões, esboçou-se um caminho de análise a partir do “estudo dos textos escritos ou tradições orais fundadoras das religiões” [...]; da compilação das versões dos diversos mitos”; da “sistematização das concepções e manifestações da divindade e a confecção de inventários com as descrições das práticas ritualísticas [...] (LONDOÑO, 2013, p. 126).

Desta forma, ao longo do século XX, a ampla produção acadêmica<sup>44</sup> de diversos países, especialmente no que diz respeito aos compêndios

---

<sup>43</sup> Como destaca Torres-Londoño, “o modelo que se impunha entre os estudiosos que se afiliavam a esta disciplina (história das religiões) era o de uma abordagem científica das diferentes religiões partindo do estudo filológico dos textos religiosos através de uma análise comparada. Foi daí que surgiu a formulação de História Comparada das Religiões que inspiraria inúmeros trabalhos na primeira metade do século XX” (LONDOÑO, 2013, p. 125).

<sup>44</sup> “[...] além de gerar volumosas informações sobre as noções e práticas religiosas dos “povos primitivos” e da “antiguidade”, permitiu constituir um repertório no qual a história religiosa se confundia com a História das Civilizações e da própria condição humana. Tal produção, assim como os avanços das Ciências Sociais da época com suas novas indagações, levaram alguns a se aproximarem dos estudos fenomenológicos. Na Alemanha, seguindo as formulações de Joachim Wach de 1924, a História da Religião ou Ciência da Religião seria uma das duas colunas da Ciência da Religião, sendo a outra a Ciência Sistemática” (LONDOÑO, 2013, p. 126). Ver

enciclopédicos, evidenciou vertentes importantes da História das Religiões. Na França, a concepção da *Histoire des Religions* de Henri Charles Puech foi acolhida por adeptos que se organizaram em torno da *Revue de l'histoire des religions*. A monumental obra de Puech foi publicada em 1970 e teve sua introdução produzida por Angelo Brelich, conhecida como *Prolégomènes à une Histoire des Religions*.

Antes de passar pela História das Religiões em sua vertente francesa e nos direcionar para a vertente italiana – da qual pretendemos nos encontrar –, faz-se importante destacar estudos paralelos de fundamental importância para esta área, em particular, e para Ciências da Religião, em âmbito geral. É o caso do *Tratado de História das Religiões* – publicado pela primeira vez em 1970 – de Mircea Eliade. Com ele, “a multiplicidade de fenômenos culturais torna-se a expressão de uma mesma essência religiosa” (MASSENZIO, 2005, p. 17).

Antes mesmo de apresentar as religiões como objeto de sua análise, Eliade começa por estabelecer uma morfologia do sagrado (ELIADE, 2008). Para ele, “[...] a dimensão da história é importante, mas, além da história, é importante a descoberta da estrutura dos fenômenos religiosos” (MASSENZIO, 2005, p. 17). O procedimento hermenêutico de Eliade se forma enquanto uma reintegração do pensamento religioso para a sociedade moderna. Neste sentido:

[...] se caracteriza por um evidente nostalgia religiosa que constrói uma peculiarmente fenomenológica entre Sagrado (hierofania, ontologia como real, cosmos como ordem, poder, perenidade e eficácia, tempo mítico, cíclico, inesgotável e recuperável) e Profano (natural, ilusão como irreal, caótico, contínuo e irrecuperável), dentro da qual dicotomia o segundo termo vem sendo denotado de forma negativa e por isso depende necessariamente do primeiro (MASSENZIO, 2005, p. 18).

Eliade construiu uma morfologia religiosa, procurando a objetivação da religião e visando o modo de ser e de funcionar das “hierofanias”. Assim, no cerne da História das Religiões destacaram-se as escolas que, de uma forma ou de outra, passaram pelas perspectivas eliadiana e de quem não podemos deixar de citar: Rudolf Otto<sup>45</sup> e seu direcionamento para um “totalmente outro”, para o

---

também o Capítulo III da obra de Klaus Hock: *Introdução à ciência da religião*, publicada em 2010 pela Editora Loyola.

<sup>45</sup> Teólogo luterano e filósofo kantiano, é autor da grandíssima obra *Das Heilige* (O Sagrado, de 1917). Utiliza-se da ciência das religiões para compreender uma análise teológica, direcionada

“*mysterium tremendum*” e para o “*fascinans*” – “termos que representam (entre outros) a tentativa de alcançar uma realidade inatingível, para o conhecimento” (MASSENZIO, 2005, p. 15). Estamos falando, em primeiro lugar, da História da Religião na França, também conhecida como História Religiosa francesa, cujas propostas seguem três caminhos diferentes.

Primeiro, a História Eclesiástica, elaborada por clérigos à serviço da Igreja, isto é, dentro de uma perspectiva estritamente religiosa<sup>46</sup>. Esta vertente “marca uma abordagem feita dentro da própria religião, não apenas por pessoas que a professam, mas por membros do clero com uma clara tendência apologética, porém com uma sólida e longa tradição de trabalho” (LONDOÑO, 2013, p. 127). O segundo caminho francês manteve o Cristianismo enquanto núcleo duro, ao passo que seus agentes migraram da Igreja para as universidades – conseqüentemente, se afastou da instituição religiosa e ganhando maior legitimidade científica (LAGRÉE, 1998). Por fim, um terceiro caminho da História da Religião na França direciona-se à linha de história laica, especialmente a partir da História Religiosa e a História Cultural<sup>47</sup>. Como ressalta a historiadora Ana Rosa Clochet da Silva:

É neste itinerário intelectual que alguns historiadores, a partir da herança dos *Annales*, transitaram da ênfase no econômico e no social para “superestrutura cultural” [...] estendendo as fronteiras da História bem como explorando as várias possibilidades presente no conceito de “mentalidade”, adotado na abordagem da religião (SILVA, 2018, p. 82).

O movimento dos *Annales*, fundado por Marc Bloch e Lucien Febvre, em 1929<sup>48</sup>, tem papel fundamental, não só para História Religiosa francesa, mas

---

à fenomenologia da religião. “Partindo da ideia de uma unicidade e especificidade da experiência religiosa, Otto “torna-se o grande intérprete da problemática romântica, representada, sobretudo, pela obra de Schleiermacher” (MASSENZIO, 2005, p. 15).

<sup>46</sup> Uma História Religiosa de caráter confessional e apologético teve como precursor Eusébio de Cesareia, que tem longa tradição na França.

<sup>47</sup> “A interação entre as duas áreas nem sempre é vista como válida e muitos entendem haver necessidade de separação, tanto institucional como teórica, entendendo que a história religiosa não deva ser entendida como “uma província da história cultural” pelas ambigüidades que daí podem resultar” (LONDOÑO, 2013, p. 128).

<sup>48</sup> Aqui temos a publicação da revista originalmente intitulada *Annales d'histoire économique et sociale*. Para além de Bloch (*Os reis taumaturgos*) e Febvre (*O problema da incredulidade no século XVI*), tivemos a consagração da *Nouvelle Histoire*, marcada pela contribuição de Jacques Le Goff e Pierre Nora, especialmente com a obra *História: novos objetos, novas problemáticas, novas abordagens*, publicada em 1970. Para um melhor panorama, ver: BURKE, Peter. *A Escola dos Annales (1929-1989) – A revolução francesa da historiografia*. 2ª ed. São Paulo: UNESP, 1992.

enquanto umas das influências mais impactantes e duradouras sobre a historiografia ocidental, ao lado do Materialismo Histórico e da Hermenêutica Historicista (SILVA, 2018). Como destaca Silva, os expoentes dos *Annales* direcionaram suas críticas à um “paradigma positivista já retrógrado para a época, representado pelo historicismo alemão e pela Escola Metódica francesa, que postulava a *objetividade* dos fatos, a *verdade das fontes oficiais* e a fixação no *Estado* e nos *acontecimentos políticos* (SILVA, 2018, p. 80).

No que diz respeito aos novos estudos e tendências historiográficas francesas e, em especial, ao tratamento da religião a partir da organização social, Dominique Julia<sup>49</sup> aparece em cena ao ressaltar que “as mudanças religiosas só se explicam se admitirmos que as mudanças sociais produzem nos fiéis modificações de ideias e de desejos tais que os obrigam a modificar diversas partes do seu sistema religioso” (JULIA, 1976, p. 106). No que diz respeito ao modo como a religião e as religiosidades informam sobre a condição social de determinados momentos históricos, Julia criticou a conservação de condutas teológicas na historiografia (JULIA, 1976). Para o historiador francês, destaca-se o fato de que:

A definição do religioso não é [...] jamais o resultado de métodos científicos que a priori postulam um domínio diferente. E a ambiguidade de um *objeto* que sempre escapa faz pensar nas condições históricas que permitiram a aparição de uma história que não é “santa”. O que tornou possível uma sociologia (ou uma história) religiosa é essa *distância*, essa separação estabelecida por uma sociedade que não pensa mais em si mesma de uma maneira religiosa. Surge a seguinte interrogação: com compreender com as nossas categorias mentais e nossos conceitos de hoje o que é fundamentalmente *diferente*, o que é fundamentalmente *outro*? Analisar os fenômenos religiosos (uma prática, uma ordem, espiritualidade), armar as séries, descobrir os ritmos e os cortes que permitem explicar os fenômenos, não implica o *sentido* à dar à ideologia considerada (JULIA, 1976, p. 109).

Assim, os estudos históricos da religião receberam novas dimensões, fontes, objetos e métodos, a partir do ponto de vista das mentalidades enquanto representatividades da própria ligação entre o “[...] indivíduo e o coletivo, o longo tempo e o cotidiano, o inconsciente e o intencional, o estrutural e o conjuntural, o marginal e o geral” (SILVA, 2018, p. 69). Do ponto de vista metodológico,

---

<sup>49</sup> Ver: JULIA, Dominique. A religião: História religiosa. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre. História: novas abordagens. Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976, pp. 106-131.

destacam-se na História Religiosa as abordagens tanto quantitativas, como qualitativas.

A primeira, como ressalta Londoño, “marca o encontro entre a escola dos Annales e o Direito Canônico (Gabriel Le Bras), com ênfase na elaboração de mapas da prática religiosa da França rural, que, entre outros aspectos, privilegiam a observância das normas da confissão pascal” (LONDOÑO, 2013, p. 128). Já a segunda, é direcionada à análise das formas de expressão do sentimento religioso, sendo destacada na vertente da história das mentalidades medieval (Georges Duby e Le Goff) e moderna (Lucien Febvre e Jean Delumeau), e, em especial, na Antropologia Italiana, com a versão religiosa de Giuseppe de Luca e Gabriele de Rosa, e a versão laica com Ernesto De Martino e Antônio Gramsci. É a partir daqui que destacamos a vertente italiana de História das Religiões.

Se por um lado, a História Religiosa francesa desenvolve-se num momento onde o “olhar crítico e interpretativo do novo, do diferente, do singular, se consolida” (PRADO & SILVA JR., 2014, p. 23), a Escola Italiana de História das Religiões surge da crítica categórica às perspectivas sistemáticas, essencialistas, essencialistas, teológicas e fenomenológicas (AGNOLIN, 2013). Como resume Silva:

O marco inicial da nova *Escola* foi a fundação, em 1925, da revista *Studi e material di Storia dele religioni* (SMSR), sob direção de Raffaele Petazzoni (1883-1959), a qual passou a publicar textos daqueles que viriam a se tornar seus principais expoentes, dentre os quais: Ernesto De Martino (1908-1965), Angelo Brelich (1913-1977), Vittorio Lanternari (1918-2010), Dario Sabbatucci (1923-2002), tendo como principais representantes contemporâneos Marcelo Massenzio (catedrático da Universidade de Roma III) e, no Brasil, Adone Agnolin (professor titular da Universidade de São Paulo) (SILVA, 2018, p. 86).

O percurso histórico específico da escola italiana, já num momento de amadurecimento, implicou direcionamentos que orientassem os estudos histórico-religiosos, justamente no sentido de destacar a “historicidade dos fatos religiosos enquanto produtos culturais, redutíveis em sua totalidade à razão histórica” (MASSENZIO, 2005, p. 21). Para tanto, a ferramenta utilizada é a

comparação<sup>50</sup>, não “horizontal e estéril dos fenômenos culturais”, mas “uma *comparação de processos históricos*” (MASSENZIO, 2005, p. 24).

Desde seu nascimento, a Escola Italiana de História das Religiões colocou-se, epistemológica e historicamente, no diálogo com a antropologia e a história, ao passo que enfrentou problemas com a filologia, filosofia e todas as outras escolas de pensamento que, em suma, “privilegiavam abordagens não-históricas ou, quando pior, des-historicizantes” (MASSENZIO, 2005, p. 21). Mas voltemos para seu cruzamento com a antropologia, da qual Marcello Massenzio denomina como “religiosa”, justamente pela qualidade do objeto. Trata-se do encontro entre a história das religiões e a antropologia cultural, “cujo âmbito aparece marcado, em geral, pela complexidade teórica e pela riqueza dos estímulos culturais” (MASSENZIO, 2005, p. 39). Seguindo o pensamento de Massenzio:

A “antropologia religiosa”, na medida em que nos coloca diante de fenômenos que pertencem a uma dimensão diversa daquela que nos é habitual, requer um esforço, empenho intelectual a mais: vale dizer, a capacidade de colocar temporariamente entre parênteses as categorias interpretativas que costumamos utilizar. Tal capacidade não se adquire de improviso, sendo o produto final de uma profunda renovação da maneira tradicional de aproximar-se do real [...] \*MASSENZIO, 2005, p. 40).

Destas premissas teóricas, Massenzio nos direciona para o plano operacional, onde a tarefa está na revisão<sup>51</sup> de categorias e noções básicas no âmbito da cultura e da religião ocidental. Mais do que tudo, o exercício intelectual não é visando colocar em pauta a validade da interpretação, “mas tende a dar absoluta clareza aos limites dentro dos quais ela possui um sentido preciso, enraizado na história” (MASSENZIO, 2005, p. 46).

Pensando, em especial, a partir da obra intitulada *A história das religiões na cultura moderna* (2005), de Marcello Massenzio, como podemos estabelecer

---

<sup>50</sup> “[...] não se trata de uma comparação dedicada a nivelar e reduzir “fenômenos religiosos”, mas, ao contrário, de um instrumento comparativo destinado a diferenciar e a determinar as peculiaridades precípuas de cada processo histórico (que a comparação pode destacar), para entender também, além das texturas fundamentais comuns, às irrepitíveis soluções criativas concretas, historicamente realizadas” (MASSENZIO, 2005, p. 25) Ver também: AGNOLIN, Adone. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

<sup>51</sup> Segundo Massenzio, “revisão significa, antes de tudo, tomada de consciência – dentro do nosso mundo ocidental – da influência exercida por um preciso condicionamento histórico-cultural sobre a nossa visão da magia (por exemplo) a qual, portanto, não pertence ao domínios dos “universais” (MASSENZIO, 2005, p. 46).

conceitos tão complexos como o de cultura e religião, e os que daí resultam? Tentar estabelecer e esclarecer estas questões, implica diretamente na análise e interpretação que pretendemos fazer sobre os relatos de viagem.

Em primeiro lugar, a cultura é um campo de expressão difícil de conceituar, pois não existe cultura no singular – pode-se dizer que é constituída pelo poder, pela sua colonização. Da mesma forma, não nos parece interessante defini-la *a priori* e, sim, em nosso curso investigativo. Por hora, destacamos que, se a cultura é uma maneira específica de ver, sentir e representar o mundo vivido, chegar as suas formas de representações culturais significa, antes de tudo, adentrar o interior de determinada realidade social, esclarecer a dialética de como essas representações foram concebidas e apresentá-las ao público (GEERTZ, 2008).

Neste sentido, a religião se torna um dos elementos preferidos para se qualificar uma determinada cultura. Se por um lado, separar a religião de um determinado contexto cultural parece impossível, devemos, por outro lado, contextualizá-la enquanto instrumento em seu berço ocidental<sup>52</sup>. A história das religiões, de maneira operativa, “colocou e resolveu o problema de uma definição da religião, dilatando o próprio conceito até conseguir torná-lo funcional às culturas particulares estudadas” (MASSENZIO, 2005, p. 23). A historicização do conceito de religião implica relacioná-lo a própria cultura e, para isso, devemos reconhecer que:

1) “religião” significa alguma coisa quando refere-se a um denominador (religião romana, religião chinesa, etc), ou seja quando se fala de “religiões” – no plural referencial às culturas – e não de “religião”; 2) “religião”, no singular e em denominações, significa um espaço de ação que pode-se individualizar somente em contraposição a um espaço de ação “cívico”; 3) a contraposição entre religioso e cívico é peculiar à nossa cultura (MASSENZIO, 2005, p. 24).

Refere-se a individualizar, por intermédio da análise crítica, o percurso que vai da objetivação da religião para a investigação específica que se pretende

---

<sup>52</sup> Como ressalta Nicola Gasbarro, o Ocidente “se constitui como única cultura no mundo a inventar-se em termos de civilização e de religião, e a construir a própria história e depois aquela do mundo com uma contínua oscilação entre os dois termos [...] depois da religião natural e do direito natural, o Ocidente inventa a civilização e a religião como construções culturais, isto é a antropologia e a história das religiões” (GASBARRO apud MASSENZIO, 2005, p. 23).

sobre o objeto religioso. Quanto à premissa do singular e do plural<sup>53</sup>, afinal, o próprio nome da disciplina revela tal questão, é importante destacar que estamos falando de religiões, e não de religião. Massenzio ressalta que o plural representa o traço emblemático, justamente porque a perspectiva histórico-religiosa não está direcionada somente para aquela que, na visão ocidental comum, é aclamada pela religião por definição. Ela “possui uma extensão bem mais ampla, permitindo abarcar as formações religiosas das mais diversas civilizações” (MASSENZIO, 2005, p. 37). Dito isso, podemos seguir e definir que:

Toda religião é um produto histórico, culturalmente condicionado pelo contexto e, por sua vez, capaz de condicionar o próprio contexto em que opera: tal afirmação contém tanto reconhecimento de uma dimensão comum, quanto o pressuposto que permite compreender as diferenças entre os sistemas religiosos tomados separadamente. Diferenças que remetem às diversidades de ordem econômica, política, social etc. existentes entre os vários âmbitos históricos: em síntese, a pluralidade das religiões remete à pluralidade das histórias e vice-versa (MASSENZIO, 2005, pp. 149-150).

Assim, toda religião testemunha, integralmente, a inserção daqueles que a cunharam ou que a professaram na dimensão histórica. Pensando na contribuição de Ernesto de Martino no sentido da magia e da religião, Massenzio ressalta a importância de não ficarmos reféns do nosso patrimônio conceitual, isto é, de categorias interpretativas ocidentais (MASSENZIO, 2005).

Neste sentido, é necessário “forjar, a partir dos documentos observados, outras categorias de julgamento, tais que constituam outras tantas chaves de leitura [...]” (MASSENZIO, 2005, p. 170. Em vias de fato, para De Martino, magia e religião se aproximam pela “função fundamental de elaborar estratégias culturais de caráter simbólico destinadas a garantir o ser no mundo” (MASSENZIO, 2005, p. 174). O que as distanciam é a ascensão de seus valores, bem como o estágio de consciência e de autonomia desses valores. Enquanto a magia “coloca seu acento sobre a técnica de des-historificação mítico-ritual (que não é estranha à religião) a religião tende a enfatizar o momento da reapropriação dos valores mundanos (o que também não falta à magia)”

---

<sup>53</sup> Como ressalta Angelo Brelich, “o plural ‘as religiões’ pressupõe um conceito de ‘religião’: mas simplesmente um conceito e não necessariamente alguma coisa realmente existente que possa ser chamada de ‘religião’, sem que seja esta ou aquela religião concreta. Todavia existem correntes de estudos que operam com o conceito ‘a religião’ como se ele tivesse também uma existência concreta” (BRELICH apud MASSENZIO, 2005, p. 30).



(MASSENZIO, 2005, p. 176). O olhar sobre a magia nos conduz para conceitos mais complexos – algo possível no âmbito da cultura e da religião.

No interior da antropologia, percebemos que uma das características mais notáveis tem sido a abertura para o diálogo com as mais diversas disciplinas – desde a história, até a linguística. Neste diálogo, destacamos um autor que se debruçou sobre o conceito de cultura popular, tão complexo, quanto importante: falamos de Mikhail Mikhailovich Bakhtin (1987). A seguir, ressaltamos suas reflexões em relação a esta categoria, em específico, e não em um curso maior de suas produções. Nos encontramos, assim, diante de uma de suas obras fundamentais: *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*, publicada em 1987.

Ao se aproximar de François Rabelais<sup>54</sup>, Bakhtin<sup>55</sup> nos deixa exposto que o alicerce de sua análise está na identificação da materialização de uma “outra visão de mundo do homem e das relações humanas totalmente diferente, deliberadamente não-oficial, exterior à Igreja e ao Estado [...]” (BAKHTIN, 1987, pp. 4-5). Trata-se de uma cultura outra, inerente à tradição da cultura cômica popular medieval e renascentista da qual Rabelais é herdeiro e coadjuvante. (KUSCHNIR, 1993). Neste sentido, Bakhtin, referindo-se aos homens da Idade Média, está ressaltando uma descontinuidade, de “*um segundo mundo e uma segunda vida*”, no interior de um determinado tempo histórico. As múltiplas manifestações da cultura popular no período analisado por Bakhtin, diferenciam-se da cultura “oficial” – de tom sério, religioso e feudal – em três sentidos:

1. *As formas dos ritos e espetáculos* (festejos carnavalescos, obras cômicas representadas nas praças públicas, etc.);
  2. *Obras cômicas verbais* (inclusive as paródicas) de diversa natureza: orais e escritas, em latim ou em língua vulgar;
  - 3) *Diversas formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro* (insultos, juramentos, blasões populares etc.).
- Essas três categorias que, na sua heterogeneidade,

---

<sup>54</sup> É o personagem central da narrativa de Bakhtin, que ressalta: “[...] sua obra, se convenientemente decifrada, permite iluminar a cultura cômica popular de vários milênios, da qual [...] foi o eminente porta-voz na literatura. Assim, o romance de Rabelais deve ser a chave dos esplêndidos santuários da obra cômica popular, que permaneceram quase incompreendidos e pouco explorados [...]” (BAKHTIN, 1987, p. 3).

<sup>55</sup> “O projeto intelectual de Bakhtin não se restringe a uma reflexão isolada sobre a linguagem (ou mesmo sobre a linguística), mas compreende um campo mais vasto, onde a unidade é dada pela ideia de cultura. Portanto, apesar de ser primordialmente um filólogo, é possível falar da sua concepção de “cultura popular”. Para Bakhtin, principalmente essa cultura deve ser recuperada quando se pretende compreender uma obra literária. A prosa, na sua opinião, não pode prescindir de um vínculo com a realidade mais cotidiana, e é nessa relação – do autor com o seu mundo – que a cultura popular tem um papel fundamental” (KUSCHNIR, 1993, p. 77).

refletem um mesmo aspecto cômico do mundo, estão estreitamente inter-relacionadas e combinam-se de diferentes maneiras (BAKHTIN, 1987, p. 4).

A soma destes elementos resulta na verdadeira expressão dessa cultura e de sua concepção da vida, que “se revela no seu processo ambivalente, interiormente contraditório” (BAKHTIN, 1987, p. 23). Não há nada perfeito, tampouco completo, e o riso possui papel fundamental. A unidade desta cultura está na negação de toda a hierarquia e religiosidade feudais, no rebaixamento e no desmoronamento das verdades e certezas de uma esfera oficial da sociedade (KUSCHNIR, 1993). Desta forma, como destaca Karina Kuschnir, “Bakhtin não está falando de um corpo à parte, independente”, muito pelo contrário, ressalta-se que “a existência dessa cultura cômica popular, “não oficial”, só tem sentido se vista a partir de sua relação com o mundo gótico medieval” (KUSCHNIR, 1993, p. 78). É este mundo que faz parte do seu contexto e, portanto, lhe complementa e lhe serve de referência.

Quem também adentra o mundo da cultura popular, já em suas características mais contemporâneas, é Michel de Certeau, especialmente na obra intitulada *A cultura no plural*. Em primeira instância, o historiador francês ressalta que esta categoria pressupõe uma operação difícil de reconhecer. De fato, a qualificação de “erudito” e “popular” se encontra em constante processo de ajustes, desajustes, reajustes ou em uma palavra: movimento (CERTEAU, 1995). Para Certeau:

[...] a cultura oscila mais essencialmente entre duas formas, das quais uma sempre faz com que se esqueça outra. De um lado, ela é aquilo que “permanece”; do outro, aquilo que se inventa. Há, por um lado, as lentidões, as latências, os atrasos que se acumulam na espessura das mentalidades, certezas e ritualizações sociais, via opaca, inflexível, dissimulada nos gestos cotidianos, ao mesmo tempo os mais atuais e milenares. Por outro, as irrupções, os desvios, todas margens de uma inventividade de onde as gerações futuras extrairão sucessivamente sua “cultura erudita”. A cultura é uma noite escura em que dormem as revoluções de há pouco, invisíveis, encerradas nas práticas –, mas pirilampos e por vezes grandes pássaros noturnos, atravessam-na; aparecimentos e criações que delineiam a chance de um outro dia (CERTEAU, 1995, p. 239).

No que diz respeito à cultura popular, o autor supõe uma ação não-confessada, que precisou ser censurada para, então, ser estudada. Centrado na

análise sobre a *littérature de colportage*<sup>56</sup> – também conhecida como literatura de cordel –, Certeau observou o modo como as elites francesas do século XIX procuraram censurar e patrulhar, através da concessão de licenças, o conteúdo desses escritos. Essas revistas eram vistas como inimigas da ordem, da moral e da religião e, portanto, eram perseguidas e retiradas de circulação<sup>57</sup> (CERTEAU, 1995; DOMINGUES, 2011).

Passando pelo nascimento do exotismo no interior da França, onde “uma espécie de entusiasmo pelo “popular” toma conta da aristocracia liberal e esclarecida do fim do século XVIII” (CERTEAU, 1995, p. 58), até a *belle époque*, quando a “onda folclorista é contemporânea dos inícios da III República” (CERTEAU, 1995, p. 63), Certeau destaca que “a cultura popular define-se [...] como um patrimônio, segundo uma dupla grade histórica (a interpolação dos temas garante uma comunidade histórica) e geográfica (sua generalização no espaço atesta a coesão desta) (CERTEAU, 1995, p. 63).

Ao analisar o termo “popular”, o historiador francês ressalta que ele “está associado ao natural, ao verdadeiro, ao ingênuo, ao espontâneo, à infância” (CERTEAU, 1995, p. 63). O interesse folclorista estende-se ao âmbito “oficial”, cujo julgamento político é claro – tanto que o popular sempre foi identificado com o camponês. Neste sentido é que na cultura das elites, elas mesmas são ameaçadas, isto é, sentem-se ameaçadas. Como ressalta o autor, “as classes trabalhadoras e perigosas das cidades [...], constituem a partir de então uma outra ameaça presente (CERTEAU, 1995, p. 64). Para Certeau:

Os estudos desde então consagrados a essa literatura tornaram-se possíveis pelo gesto que a retira do povo e a reserva aos letrados ou aos amadores. Do mesmo modo, não surpreende que a julguem “em via de extinção”, que se dediquem agora a preservar as ruínas, ou que vejam a tranquilidade de um aquém da história, o horizonte de uma natureza ou de um paraíso perdido. Ao buscar uma literatura ou uma cultura popular, a curiosidade científica não sabe mais que repete suas origens e que procura, assim, não reencontrar o povo (CERTEAU, 1995, p. 56).

---

<sup>56</sup> Designa uma forma de literatura dita “popular”, que surgiu na Europa a partir da distribuição por vendedores ambulantes (CERTEAU, 1995).

<sup>57</sup> “Não obstante, tal medida repressiva deu origem à curiosidade científica. As elites intelectuais se interessaram em “salvar” os *colportages*. Para tanto, embalsamaram-nos como coisa inofensiva, exótica e em extinção” (DOMINGUES, 2011, p. 405).

A “beleza do morto”, assim, refere-se à atitude das elites, que só atribuem valor às manifestações da cultura popular quando estas não representam mais uma ameaça, isto é, quando estão mortas. Neste sentido, ela significa uma “sombra”, um “fantasma” (DOMINGUES, 2011).

Reservamos para o fim deste primeiro tópico, apresentar os aportes de Clifford Geertz, cuja antropologia interpretativa<sup>58</sup> estabelece importantes eixos para se pensar a cultura, em âmbito geral, e a religião enquanto um sistema cultural próprio. Vale destacar, em princípio, que o conceito de cultura defendido por Geertz é, em essência, semiótico. Diz respeito a acessar o “mundo do conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles” (GEERTZ, 2008, p. 17).

No estudo do homem e, portanto, da cultura, Geertz ressalta que a “explicação consiste, muitas vezes, em substituir quadros simples por outros complexos, enquanto se luta, de alguma forma, para conservar a clareza persuasiva que acompanha os quadros simples” (GEERTZ, 2008, p. 25). Devemos então, procurar a simplicidade e desconfiar dela, buscar a complexidade e ordená-la. Destaca-se na Antropologia a prática da etnografia<sup>59</sup>, e é através dela que podemos entender melhor o que representa a análise antropológica enquanto forma de conhecimento. Nos interessa o fato de que o etnógrafo “inscreve” o discurso social:

Ao fazê-lo, ele o transforma de acontecimento passado, que existe apenas em seu próprio momento de ocorrência, em um relato, que existe em sua inscrição e pode ser consultado novamente. [...] o que inscrevemos (ou tentamos fazê-lo) não é o discurso social bruto qual não somos atores, não temos acesso direto a não ser marginalmente, ou muito especialmente, mas apenas àquela pequena parte dele que os nossos informantes nos podem levar a compreender” (GEERTZ, 2008, p. 14).

---

<sup>58</sup> “Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram – apascentando outros carneiros em outros valores – e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que homem falou” (GEERTZ, 2008, p. 21).

<sup>59</sup> “[...] praticar etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma “descrição densa”, tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle” (GEERTZ, 2008, p. 4).

Assim, a descrição etnográfica busca esclarecer o curso do discurso social a partir da interpretação, buscando sempre “salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis” (GEERTZ, 2008, p. 15). No trabalho antropológico sobre religião, Geertz destaca a contínua utilização de uma tradição intelectual, com Durkheim, Weber, Freud e Malinowski – justifica-se o fato de que, após a II Guerra Mundial, não houve nenhum progresso teórico significativo (GEERTZ, 2008). Ressalta-se a partir daqui uma dimensão cultural da análise religiosa. Nela, o conceito de cultura:

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (GEERTZ, 2008, p. 66).

Assim, a religião é assumida pelos indivíduos para dar sentido ao mundo<sup>60</sup>. Isto porque o homem possui uma dependência dilatada em relação aos símbolos e sistemas simbólicos, a ponto de estes serem determinantes para sua efetivação enquanto criatura (GEERTZ, 2008). Embora possa ajustar-se a qualquer coisa que sua imaginação enfrenta, o homem não pode enfrentar o Caos e, neste sentido, Geertz aponta para “a perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético”, enquanto “desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela” (GEERTZ, 2008, p. 74) – em geral, estes elementos apontam para o problema do mal, do qual não aprofundaremos aqui, mas que Geertz perpassa.

Surge, assim, uma questão mais profunda em torno da crença religiosa. Os problemas apontados acima, indicam e “impulsionam os homens para a crença em deuses, demônios, espíritos, princípios totêmicos ou a eficácia

---

<sup>60</sup> Além da perspectiva religiosa, Geertz aponta para a do senso comum, a científica e a estética. Enquanto modo de “ver”, o senso comum é a “simples aceitação do mundo, dos seus objetos e dos seus processo exatamente como se apresentam, como parecem ser. [...] A tentativa de apreender o mundo cientificamente nos direciona à “dúvida deliberada e a pesquisa sistemática, a suspensão do motivo pragmático em favor da observação desinteressada, a tentativa de analisar o mundo em termos de conceitos formais cuja relação com as concepções informais do senso comum se tornam cada vez mais problemáticas”. [...] “Quanto à perspectiva estética a qual, sob a rubrica de “atitude estética” tem sido talvez a mais atentamente examinada, ela envolve uma espécie diferente de suspensão do realismo ingênuo e do interesse prático no que de que, em vez de questionar as credenciais da experiência cotidiana, simplesmente se ignora essa experiência em favor de uma insistência ávida nas aparências, um açambarcamento das superfícies, uma absorção nas coisas “por si mesmas”, por assim dizer [...]” (GEERTZ, 2008, p. 81-82).

espiritual do canibalismo” (GEERTZ, 2008, p. 80). A crença religiosa é justificada enquanto referência à uma autoridade, da qual o homem aceita previamente, justamente porque ela define o culto e cria uma atmosfera real (GEERTZ, 2008). Neste sentido:

A perspectiva religiosa repousa justamente nesse sentido do “verdadeiramente real” e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo, intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular. Mais uma vez, a essência da ação religiosa constitui, de um ponto de vista analítico, imbuir um certo complexo específico de símbolos – da metafísica que formulam e do estilo de vida recomendam – de uma autoridade persuasiva (GEERTZ, 2008, p. 82).

Aqui desabrocha o ritual, isto é, o comportamento consagrado, que estimula a ideia de que as noções e as instruções religiosas são autênticas e precisas. Num ritual, como ressalta o presente antropólogo, “o mundo vivido e o mundo imaginado fundem-se sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas, tornando-se um mundo único [...]” (GEERTZ, 2008, p. 82).

Geertz ainda destaca a atribuição do modo de exibição da religião, seja aos visitantes, seja a si mesmos. Por um lado, para os visitantes, “as realizações religiosas só podem ser apresentações de uma perspectiva religiosa particular [...]. Por outro lado, para os participantes elas são, além disso, interpretações, materializações, realizações da religião” (GEERTZ, 2008, p. 83). Desta forma, podemos concluir que a religião – na perspectiva de Geertz – não somente narra uma ordem social, mas a modela, “tal como fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza”. Mais do que isso, ela coloca “atos íntimos, banais, em contextos finais”, alterando radicalmente o senso comum (GEERTZ, 2008, pp. 87-89).

## **1.2 – Entre alteridade e representações**

O reconhecimento da alteridade sempre foi para os homens um objeto de curiosidade e reflexão. Entretanto, seu reconhecimento enquanto diferença cultural é uma atitude completamente moderna, no sentido de estabelecer, não somente a possibilidade, mas a necessidade de um conhecimento empírico do

Outro (MONTERO, 1997). Pensando Lévi-Strauss<sup>61</sup>, a antropóloga Paula Montero ressalta que “os diversos pressupostos que organizaram essa percepção do Outro em momentos anteriores, elaborando as imagens do bárbaro, pagão, selvagem, definiram um Outro a ser conquistado” (MONTERO, 1997, p. 55). Mais do que isso, a atitude mais antiga no que diz respeito à diversidade de culturas não diz respeito à assimilação e, sim, ao repúdio. Pensando nestes termos, a ideia de alteridade se apresenta enquanto categoria fundamental para se compreender o mundo dos relatos de viagem.

Muitos estudiosos abordaram discussões a respeito da alteridade no sentido das descobertas além mar<sup>62</sup>. As análises, em geral, destacam o fato de que o discurso eurocêntrico a respeito do Outro é voltado para a justificação da necessidade de dominá-lo. De fato, a história do Ocidente nos dá inúmeros exemplos desta consciência – não somente a partir dos livros de viagem –, desde a expansão das civilizações greco-romanas, até os descobrimentos ibéricos, com a colonização e a formação de grandes impérios (MONTERO, 1997).

Buscando destacar uma retórica da alteridade para a compreensão do Outro, apresentamos a seguir os aportes do historiador francês François Hartog, especialmente a partir de sua obra intitulada *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do Outro*. Começamos pelo fato de que:

Dizer o *outro* é o enunciá-lo como diferente – é enunciar que há dois termos, *a* e *b*, e que *a* não é *b*. Por exemplo: existem gregos e não-gregos. Mas a diferença não se torna interessante senão a partir do momento em que *a* e *b* entram num mesmo sistema. Não se tinha antes senão uma pura e simples não-coincidência. Daí para a frente, encontramos desvios, portando uma diferença possível de ser assinalada e significativa entre os dois termos [...] (HARTOG, 1999, p. 229).

É a partir da relação essencial que a diferença institui entre dois mundos, que a retórica da alteridade se desenvolve. Não obstante, ela é “própria das narrativas que falam, sobretudo do outro, especificamente as narrativas de viagem, em sentido amplo” (HARTOG, 1999, p. 229). Hartog destaca o papel do narrador como sendo aquele que pertence à um mundo *a* e conta sobre o mundo

---

<sup>61</sup> Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.

<sup>62</sup> Em especial, destacamos o filósofo e lingüista búlgaro Tzvetan Todorov, com a obra *A Conquista da América. A Questão do Outro*, publicada em 1983, em São Paulo, pela Editora Martins Fontes.

b. Neste meio, ele se encontra com o problema da 'tradução', afinal, como inscrever o mundo que se conta no mundo em que se conta? Aqui se observa uma questão tão complexa, quanto instigante. Antes de voltar a ela com mais exatidão, ressaltemos a obra como um todo.

Em sua análise, Hartog toma como paradigma as narrativas de Heródoto<sup>63</sup>, o historiador das Guerras Médicas e Tucídides, historiador da Guerra do Peloponeso. Aqui temos o narrador que relata a história a partir do que via e ouvia e outro a partir do que via, de modo respectivo. Como desta Maira Brauner:

A relação é estabelecida de forma comparativa por Hartog, a partir dos procedimentos e movimentos enunciativos utilizados pelos referidos historiadores, para construírem uma versão crível da história para os leitores. A aposta, se é que podemos dizer dessa forma, acontecia sobre uma verdade relativa ao ouvido e ao olho. Ou seja, para Heródoto a verdade estava no que se via e ouvia, enquanto que para Tucídides, a verdade estava no que se via (BRAUNER, 2005, p. 128).

Assim, o aspecto central dirige-se ao estilo narrativo de Heródoto que, enquanto autor, determina seu curso narrativo, "intercalando sempre as figuras do eu e do ele, situando a narrativa numa constante dialética de presença e ausência, onde ele, o historiador, encontra-se sempre na condição de ausente" (BRAUNER, 2005, p. 128). Esse ausente, no entanto, não significa inexistente, mas o que Hartog chama de *histor*<sup>64</sup>, aquele que se faz de testemunha ocular, juiz, investigador e mestre da palavra (HARTOG, 1999). O historiador, desta forma, anuncia a veracidade da *historie*<sup>65</sup> que, nas palavras de Hartog, "não é de início ou somente, uma operação que, do *ver*, extrai o saber, mas

---

<sup>63</sup> "A operação historiográfica de Heródoto manifesta-se, desde as primeiras palavras da frase de abertura das *Histórias*, como nomeação de um novo lugar e como sua circunscrição nas práticas discursivas e nos saberes em curso: *historie*. Não imediatamente (pois Tucídides jamais utilizará esse termo), mas pouco a pouco (a partir do século IV a.C.), a designação será retomada até acabar impondo-se: usando por sua própria conta a palavra latina *historia*, Cícero designará Heródoto como "pai da história". O que nós chamamos as *Histórias* é a apresentação pública" (*histories apódeixis*), a "mostra" desta *historie*" (HARTOG, 1999, p. 17).

<sup>64</sup> "O *histor* será aquele que, formulando o julgamento "mais reto", porá fim à querela somente por sua palavra – sem que se interponha ou se sobreponha a intervenção de um "mestre de verdade", através da figura de um rei ou, mesmo, através da prevalência do ponto de vista da maioria" (HARTOG, 1999, p. 25).

<sup>65</sup> Através dela, "Heródoto preocupava-se em não permitir o apagamento da história dos homens, testemunhando o relato da história através de discursos outros, aos quais "fazia ver" a história por ele "vista" e "ouvida" (BRAUNER, 2005, p. 128).



principalmente um procedimento linguístico que, em certos casos, consegue fazer ver” (HARTOG, 1999, p. 24).

Voltando ao problema da tradução direcionada às narrativas de viagem, Hartog ressalta que o viajante tem a seu serviço a feição da inversão, por onde a alteridade se reproduz enquanto um “antipróprio”. Assim, “entende-se que as narrativas de viagem e as utopias recorram abundantemente a isso, já que essa figura constrói uma alteridade “transparente” para o ouvinte ou leitor. Não há mais *a* e *b*, mas simplesmente *a* e o inverso de *a*” (HARTOG, 1999, p. 229-230). Esta inversão é aprofundada por Hartog, uma vez que admite o sentido de reprodução da alteridade, tornando-a mais acessível a assimilação no mundo em que se conta – ela também funciona enquanto princípio heurístico, concedendo significado à uma alteridade. Desta forma, a inversão é, em sentido restrito, uma criação que faz ver e compreender: “trata-se de uma das figuras que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo” (HARTOG, 1999, p. 231).

Na formação de uma retórica da alteridade, Hartog destaca outro aspecto importante, que tem como intuito produzir um efeito de credibilidade à tradução: se a narrativa de viagem pretende uma relação autêntica, ela deve dedicar-se aos relatos das maravilhas e das curiosidades (ao *thôma*):

Nas Histórias, a referência à esfera divina desaparece, e o *thôma* assume aparentemente uma dupla estrutura. Com efeito, ele é qualitativamente extraordinário ou quantitativamente notável [...] funciona como critério de classificação: do menos extraordinário ao mais extraordinário [...] o que organiza o qualitativamente extraordinário parece ser, na narrativa, o quantitativamente notável. Sem dúvida, o manejo da escala do *thôma* compete apenas ao narrador, mas é em função do destinatário que ele processa suas escolhas: a escala se organiza de acordo com o que é visto implicitamente como extraordinário, ou como mais e mais extraordinário, do ponto de vista de um “nós” (eu e vocês). Obedece-se portanto ao ouvido do público, entendendo-se que o *thôma* possa, se for o caso, tomar emprestada a figura da inversão (HARTOG, 1999, p. 247-248).

O *thôma* encontra-se como uma tradução das diferenças entre aqui e além, representando beleza e raridade. Enquanto critério quantitativo e qualitativo, este aspecto dirige-se ao olhar<sup>66</sup> do viajante, atribuindo um efeito de

---

<sup>66</sup> “O olho ou, sobretudo, a autópsia. Com efeito, trata-se do olho como marca de enunciação, de um “eu vi” como intervenção do narrador em sua narrativa para provar algo” (HARTOG, 1999, p. 273).

realidade, buscando o “fazer crer”. Desta forma, “avaliar, medir, contar são operações necessárias para a tradução do *thôma* no mundo em que se conta” (HARTOG, 1999, p. 250). Pode-se afirmar que uma retórica da alteridade se caracteriza enquanto uma operação de tradução, que objetiva “transportar o outro ao mesmo” e, assim, constitui “uma espécie de transportador da diferença” (HARTOG, 1999, p. 251-252). A narrativa de viagem, portanto, traduz o outro, e a retórica da alteridade constitui o agente tradutor que, em essência, tem o papel de fazer o “destinatário crer que a tradução é fiel” (HARTOG, 1999, p. 271). Faz-se importante destacar que retórica:

[...] significa arte de persuadir: como fazer-creer? Precisamente pela movimentação de figuras e procedimentos pelo narrador. Mas o fazer-creer encontra seu limite, que o nega enquanto tal, no não-mais-fazer-creer: é o verme no fruto, a instilação da dúvida que pode desenvolver-se sem limite ou, pelo menos, até apodrecer completamente o fruto, arruinando o edifício de baixo para cima (HARTOG, 1999, p. 315).

O narrador é um mentiroso e a narrativa, uma de ficção. Uma ficção tomada à realidade da representação. As marcas de enunciação – destacadas por Hartog nos textos das *Histórias* como o “seu eu vi, eu ouvi, ou eu digo, eu escrevo o que se diz” – são procedimentos literários para o “fazer crer” e, assim, para enganar o público (HARTOG, 1999). Hartog busca evidenciar o momento onde o “fazer crer” se inverte no “não mais fazer crer”, observando que a “narrativa de viagem, bem como o discurso histórico, são trabalhados pela alteridade: ambos põem a distância um outro que designam como *mythos*, precisamente para distinguirem-se dele e fazerem-se assim ainda mais críveis” (HARTOG, 1999, p. 316). A alteridade é, em essência, a questão dos outros, e a historiografia, em seu curso próprio, produz outro discurso: “um resto, um erro, uma ficção” (HARTOG, 1999, p. 316).

Com isso, queremos dizer que a representação do Outro – especialmente enquanto discurso narrado – deve ser tomada enquanto imagem daquilo que está ausente, justamente porque nos direciona à reflexão de uma lacuna entre o representado e a representação propriamente dita. Para adentrar melhor o universo das representações, passamos agora para os aportes de outro historiador francês, já com proposições ligadas à Escola dos *Annales*.

Roger Chartier, cujo nome dispensa apresentações mais formais, tem papel importante não somente para Historiografia contemporânea como um

todo, mas nos estudos produzidos na História das Religiões em diálogo com a História Cultural<sup>67</sup>, especialmente a partir de categorias como representação, prática e apropriação. É a partir delas que o autor trata das formas narrativas do discurso histórico e literário, importantes para interpretação de documentos que o historiador toma por objeto. Buscaremos destacar, sobretudo, a obra intitulada *A história cultural: entre práticas e representações*. Mas, antes, cabe-nos ressaltar, mesmo que de maneira geral, o estatuto da História Cultural que, enquanto campo historiográfico, tornou-se mais evidente a partir das últimas décadas do século XX:

[...] consideraremos que a História Cultural é aquele campo do saber historiográfico atravessado pela noção de “cultura” (da mesma maneira que a História Política é o campo atravessado pela noção de “poder”, ou que a História Demográfica funda-se essencialmente sobre o conceito de “população”, e assim por diante) Cultura, contudo, é um conceito extremamente polissêmico, notando-se ainda que o século XX trouxe-lhe novas redefinições e abordagens em relação ao que se pensava no século XIX como um âmbito cultural digno de ser investigado pelos historiadores (BARROS, 2003, p. 146).

Em uma delimitação moderna da História Cultural, Georges Duby ressalta que este campo observa, no interior de um contexto social, os “mecanismos de produção dos objetos culturais”<sup>68</sup> – isto diz respeito a qualquer objeto cultural, e não somente as construções oficiais. A isso, acrescenta-se a ideia de que o campo também busca pela compreensão dos mecanismos de recepção (BARROS, 2003).

Quanto aos objetos, destacam-se aqueles que, há muito, fazem parte dos estudos historiográficos da cultura, tais como a Arte, a Literatura e a Ciência – estes apontam, em maioria, para a cultura letrada. Face a isto, temos os objetos da ‘cultura material’ e da ‘cultura popular’, produzidos no âmbito da vida cotidiana e tendo como foco a perspectiva de múltiplos agentes (BARROS, 2003). Em mesmo sentido, ainda temos a chamada Nova História Cultural, interessada nos

---

<sup>67</sup> “[...] a história cultural das práticas religiosas deve [...] procurar entender a formação da categoria generalizante “a religião” como um código cultural com sentidos variados, investigando mediações, empréstimos, cruzamentos, difusões, hibridações e mestiçagens. Os objetos intelectuais de pesquisa não são, dessa forma, estruturas essencializantes de um espírito humano com conteúdo universal em formas diferenciadas. Ao contrário, são produtos históricos em relações específicas que se comunicam através de processos de generalizações” (SILVA apud PETERS, 2015, p. 97).

<sup>68</sup> Ver: DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens – do Amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. pp. 125-130.

“*sujeitos produtores e receptores de cultura*” (BARROS, 2003, p. 148). Como ressalta o historiador José D’Assunção Barros:

[...] a ‘matéria-prima’ cultural propriamente dita (os padrões que estão por trás dos objetos culturais produzidos): as “visões de mundo”, os sistemas de valores, os sistemas normativos que constroem os indivíduos, os ‘modos de vida’ relacionados aos vários grupos sociais, as concepções relativas a estes vários grupos sociais, as iscov disseminadas através de correntes e movimentos de diversos tipos. Com um investimento mais próximo à História das Mentalidades, podem ser estudados ainda os modos de pensar e de sentir tomados coletivamente (BARROS, 2003, p. 149).

Entre diversas tradições e linhas de pensamento, Roger Chartier se apresenta à História Cultural a partir das noções de “representação”, “prática” e “apropriação”. Neste horizonte, a cultura – ou as múltiplas elaborações culturais – seria observada numa relação recíproca, isto é, “tanto os objetos culturais seriam produzidos “entre práticas e representações”, como os sujeitos produtores e receptores de cultura circulariam” e onde, de certa maneira, “corresponderiam respectivamente aos ‘modos de fazer’ e aos modos de ver” (BARROS, 2003, p. 158).

A noção de representação tomada por Chartier é direcionada em sentido particular e historicamente determinado. Ela é entendida como “dando a ver uma coisa ausente”, supondo então, uma diferenciação brusca entre aquilo que representa e aquilo que é representado; também exhibe uma presença pública de algo (CHARTIER, 2002). Chartier destaca o primeiro sentido, onde “a representação é instrumento de um conhecimento mediato que faz ver um objeto ausente através da sua substituição por uma «imagem» capaz de o reconstituir em memória e de o figurar tal como ele é”<sup>69</sup> (CHARTIER, 2002, p. 20). Quanto à apropriação, o autor evidencia que ela:

---

<sup>69</sup> “A relação de representação – entendida, deste modo, como relacionamento de uma imagem presente e de um objeto ausente, valendo aquela por este, por lhe estar conforme – modela a teoria do signo que comanda o pensamento clássico encontra a sua elaboração mais complexa com os lógicos de Port-Royal. Por um lado, são as suas modalidades variáveis que permitem distinguir diferentes categorias de signos (certos ou prováveis, naturais ou instituídos, ligados ou separados do que é representado, etc.) e que nos permitem caracterizar o símbolo (em sentido restrito) na sua diferença relativamente a outros signos \*°. Por outro lado, ao identificar as duas condições necessárias para que uma relação desse tipo seja inteligível – a saber, o conhecimento do signo enquanto signo, no seu distanciamento da coisa significada, e a existência de convenções partilhadas que regulam a relação do signo com a coisa – a *Logique* de Port-Royal coloca os termos de uma questão histórica fundamental: a da variabilidade e da pluralidade de compreensões (ou incompreensões) das representações do mundo social e natural propostas nas imagens e nos textos antigos” (CHARTIER, 2002, p. 20-21).

[...] tem por objetivo uma história social das interpretações, remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucionais, culturais) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Conceder deste modo atenção às condições e aos processos que, muito concretamente determinam as operações de construção do sentido (na relação de leitura, mas em muitas outras também) é reconhecer, contra a antiga história intelectual, que as inteligências não são desencarnadas, e, contra as correntes de pensamento que postulam o universal, que as categorias aparentemente mais invariáveis devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas (CHARTIER, 2002, p. 26-27).

Assim, Chartier propõe pensar a história cultural em duas direções. Primeiro, enquanto a investigação do trabalho de representação, ou seja, “das classificações e das exclusões que constituem, na sua diferença radical, as configurações sociais e conceptuais próprias de um tempo ou de um espaço” (CHARTIER, 2002, p. 27). Em segundo lugar, pensá-la como exame dos processos com os quais se produz um sentido<sup>70</sup> (CHARTIER, 2002).

No interior de sua obra, Chartier dá atenção ao questionamento das delimitações no que diz respeito às representações. Sua busca por uma reavaliação crítica passa, entre outros aspectos, pela oposição entre o que é erudito e o que é popular – categorias que nos chamam a atenção. O historiador toma o exemplo da França, onde a cultura popular é identificada como “um conjunto de textos” – *bibliothèque bleue* – e como um “conjunto de crenças e de gestos considerados como constitutivos de uma religião popular” (CHARTIER, 2002, p. 55). Não obstante:

Em ambos os casos, o popular é definido pela sua diferença relativamente a algo que não o é (a literatura erudita e letrada; o catolicismo normativo da Igreja); em ambos os casos, o historiador («intelectual» ou «cultural») ter perante si um *corpus* bem delimitado cujos motivos precisam ser inventariados (CHARTIER, 2002, p. 55).

É exatamente essa delimitação que constitui o problema para Chartier, ao qual concordamos. A função social das práticas culturais ditas populares, ganha contornos mais complexos e, de fato, necessitam disto. Chartier questiona o pressuposto de a religião popular ser aquela dominada e, ainda, se a literatura popular “constituirá uma leitura partilhada por toda uma sociedade, que cada

---

<sup>70</sup> “Desta forma, há o rompimento “com a antiga ideia que dotava os textos e as obras de um sentido intrínseco, absoluto, único — o qual a crítica tinha a obrigação de identificar —, dirige-se às práticas que, pluralmente, contraditoriamente, dão significado ao mundo” (CHARTIER, 2002, p. 27).

grupo decifra à sua maneira, da simples detecção dos signos à leitura corrente?” (CHARTIER, 2002, p. 55). De toda forma, as feições sociais nas quais os historiadores identificam a cultura do povo estão sempre delineadas pela constante busca por um desbloqueio de questões originárias tão diversas.

No entanto, o objetivo aqui não é, ainda, adentrar as questões interpretativas. É, sim, salientar que, identificar a maneira como uma determinada realidade social é concebida, pensada e dada a ler, exige ferramentas, tais como “classificações, divisões e delimitações que organizam a apreensão do mundo social como categorias fundamentais da percepção e da apreciação do real” (CHARTIER, 2002, p. 17). Os complexos intelectuais, isto é, as análises realizadas, produzem as imagens por onde “o presente pode adquirir sentido, o outro tornar-se inteligível e o espaço ser decifrado” (CHARTIER, 2002, p. 17).

As representações do mundo social assim construídas, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza (CHARTIER, 2002, p. 17).

Enfim, as representações são inseridas num campo de concorrências, onde as incitações se expressam em situações de poder e dominação. São geradas e atestadas aqui, autênticas “lutas de representações” que, em essência, dirigem-se para a compreensão dos dispositivos pelos quais um determinado grupo impõe – ou busca impor – seus princípios e valores, enfim, sua visão de mundo (CHARTIER, 2002).

### **1.3 – A teoria fundamentada: um caminho para a interpretação qualitativa**

Em âmbito geral, a ciência tem a incumbência de captar e explicar os fenômenos sociais e naturais da vida humana, a partir de questões singulares. Ao mesmo tempo, busca formas diversificadas de desafiar crenças convencionais e, para isso, se utiliza de métodos, sejam eles quantitativos ou qualitativos. Em um processo constante de superação – pois a ciência busca alcançar e ser alcançada a todo instante –, as metodologias servem para que possamos focalizar e, então, reconhecer os fenômenos que nos interessam e constroem o conhecimento (MAY, 2004; GASQUE, 2007).

Em primeira instância, faz-se importante destacar que os métodos quantitativos são comumente utilizados em pesquisas sociais, no sentido de estabelecer rigor máximo em relação aos objetos de estudo. A partir de diferentes técnicas e estatísticas, a ideia de quantificar opiniões e informações para determinados estudos, tem como objetivo enfatizar o raciocínio lógico, buscando justamente excluir a influência do pesquisador nos resultados. Assim, a pesquisa quantitativa possui inspiração positivista, partindo do “princípio de que se deve empregar, nas Ciências Sociais, a mesma metodologia instrumental das Ciências Naturais” (GASQUE, 2007, p. 83). Posição esta que, constantemente, enfrenta críticas, pelo fato de restringir as relações e fenômenos sociais e humanos às informações exatas.

Como ressalta Maria Esteves de Vasconcellos – referência internacional no que diz respeito ao pensamento sistêmico –, a simplicidade, estabilidade e objetividade – elementos fundamentais do paradigma tradicional da ciência –, são problematizados quando as diferenças entre a investigação social e as Ciências Naturais são reconhecidas, tendo em vista a interação dos pesquisadores para com aquilo que estudam (VASCONCELLOS, 2003). Neste sentido, Anthony Giddens<sup>71</sup> diz que:

[...] diferentemente dos objetos da natureza, os homens são seres autoconscientes, que conferem sentido e propósitos ao que fazem. Sequer podemos descrever a vida social de modo acurado a menos que antes, apreendamos os conceitos que as pessoas aplicam a seus comportamentos (GIDDENS Apud GASQUE, 2007, p. 84).

Em outro sentido, temos as investigações de natureza qualitativa, direcionadas para a compreensão, não somente do problema, mas dos diversos elementos contidos no objeto em questão. Isso é feito mediante o estudo de determinados dados e, claro, com a atribuição de sentido pelos próprios sujeitos envolvidos. Em outras palavras, “a pesquisa qualitativa estuda fenômenos inseridos em contextos naturais, tentando entender ou interpretar os significados e as percepções que as pessoas constroem acerca dos mesmos” (SANTOS et. al, 2016, p. 2).

A pesquisa, neste sentido, se dá através da compreensão sobre a diversidade de significados que podem ser concedidos aos fatos e/ou

---

<sup>71</sup> Ver GIDDENS, Anthony. *A Sociology*. 3ª ed. Cambridge: Polity, 1997.

experiências. Os dados precisam ser coletados por meio do contato com os participantes que vivenciam o problema em estudo. De acordo com Uwe Flick, as abordagens qualitativas podem ser condensadas em três condutas fundamentais, que se referem à maneira de se compreender o objeto e o foco metodológico: diz respeito à tradição do interacionismo simbólico, isto, é o estudo dos significados atribuídos às ocupações e universos dos indivíduos; a etnometodologia, que trabalha a produção das realidades sociais e, por fim, as condutas estruturalistas ou psicanalíticas, que funcionam a partir de procedimentos do inconsciente psicológico ou social (FLICK, 2004). Em relação à análise dos dados na pesquisa:

[...] os pesquisadores utilizam o dinâmico processo de raciocínio indutivo e dedutivo para estabelecer temas/categorias/conceitos cada vez mais abstratos, por meio de habilidades que envolvam sensibilidade e criatividade visando a uma compreensão complexa e detalhada do objeto investigado (SANTOS et. al, 2016, p. 2).

De certo, existe um campo multifacetado de abordagens enquanto suporte para a análise qualitativa. Destacamos aqui a Teoria Fundamentada (*Grounded Theory*), cuja proposta está centrada na busca por compreender as experiências e interações de indivíduos inseridos em um determinado contexto social, procurando evidenciar as ações e situações vivenciadas. Mas antes de explicitar um possível caminho para a TF no interior dos estudos de religião, devemos apresentá-la, mesmo que rapidamente, em seu percurso histórico e evolutivo.

Tudo começou com a colaboração dos sociólogos norte-americanos Barney G. Glaser (1930 -) e Anselm L. Strauss (1916-1996), em estudos sobre o processo da morte em pacientes terminais nos Estados Unidos, já na década de 1960. A equipe de pesquisa observou a forma como se dava tal processo em diversos ambientes hospitalares, isto é, observaram como e quando os funcionários e seus pacientes recebiam a informação de que iriam morrer e como lidavam com ela (CHARMAZ, 2009). Glaser e Strauss<sup>72</sup>, então:

---

<sup>72</sup> “[...] ingressaram no cenário metodológico em um período oportuno, pois a pesquisa qualitativa perdia terreno na Sociologia. Em meados da década de 1960, a longa tradição de pesquisa qualitativa na Sociologia havia enfraquecido, à medida que os sofisticados métodos quantitativos ganhavam relevância nos Estados Unidos e os estudiosos na metodologia quantitativa reinavam nos departamentos, nos conselhos editoriais de publicações periódicas e nas agências financiadoras. Apesar da reverência concedida a algumas estrelas qualitativas, da presença de vários programas doutorais qualitativos sólidos e de críticas agudas à quantificação, por parte de



[...] deram aos seus dados um tratamento analítico explícito e produziram análises teóricas sobre a organização social e a disposição temporal da morte. Eles investigaram ideias analíticas em longas conversas e compartilharam suas anotações preliminares ao analisarem as observações feitas em campo. À medida que construíram as suas análises do processo da morte, eles desenvolveram estratégias metodológicas sistemáticas que poderiam ser adotadas por cientistas sociais para o estudo de muitos outros temas (CHARMAZ, 2009, p. 17).

O livro fundamental destes dois sociólogos, intitulado *The discovery of grounded theory* e publicado em 1967, tornou-se uma importante oposição aos pressupostos metodológicos positivistas que predominavam da época<sup>73</sup>. Ao avaliar a obra, Charmaz ressalta que ela, “primeiro articulou essas estratégias e defendeu o desenvolvimento de teorias a partir da pesquisa baseada em dados, em vez da dedução de hipóteses analisáveis a partir de teorias existentes” (CHARMAZ, 2009, p. 17). O desafio de Glaser e Strauss estava direcionado à legitimação da pesquisa qualitativa enquanto uma abordagem metodológica honesta em si mesma, e não apenas como uma predecessora dos passos e instrumentos quantitativos.

Em *The discovery of grounded theory*, os autores “manifestaram um enunciado de vanguarda, pois contestaram noções de consenso metodológico e ofereceram estratégias sistemáticas para a prática da pesquisa qualitativa” (CHARMAZ, 2009, p. 19). Mais do que isso, Glaser e Strauss assimilaram a crítica epistemológica com as orientações práticas para a ação. Entre os elementos motivadores da práxis da teoria fundamentada estão: o envolvimento sincrônico na coleta e análise dos dados e a elaboração de códigos e categorias de análise a partir dos dados, e não de hipóteses preconcebidas e racionalmente deduzidas. São práticas que podem ajudar os pesquisadores a monitorarem os

---

teóricos críticos, a disciplina marchou em direção à definição da pesquisa em termos quantitativos” (CHARMAZ, 2009, p. 17).

<sup>73</sup> Destaca-se que “as concepções positivistas, de meados do século passado, a respeito do método científico e do conhecimento destacaram a objetividade, a generalidade, a réplica da pesquisa e a falsificação de hipóteses e teorias concorrentes. Os pesquisadores sociais que adotaram o paradigma positivista tinham como objetivo descobrir explicações causais e realizar previsões sobre um externo e conhecível. Suas crenças na lógica científica, em um método unitário, na objetividade e na verdade legitimaram a redução das qualidades da experiência humana a variáveis quantificáveis. Desta forma, os métodos positivistas pressupunham um observador imparcial e passivo, o qual coletava fatos sem ter participação na criação destes, a separação dos fatos dos valores, a existência de um mundo externo separado de observadores científicos e seus métodos, e o acúmulo de conhecimento passível de generalização a respeito deste mundo. O positivismo induziu a uma busca de instrumentos válidos, procedimentos técnicos, planos de pesquisa passíveis de repetição e de conhecimento quantitativo verificável (CHARMAZ, 2009, p. 18).

seus processos de pesquisa e, assim, ampliem o poder de análise (CHARMAZ, 2009).

Faz-se importante destacar que a teoria fundamentada reúne duas tradições opostas e concorrentes da sociologia: o positivismo da Universidade de Colúmbia herdado por Glaser<sup>74</sup> e o pragmatismo e a pesquisa de campo da escola de Chicago trazido por Strauss<sup>75</sup>. Podemos dizer que, por um lado, “Glaser incumbiu a teoria fundamentada de empirismo controlado, de rigorosos métodos codificados, de ênfase nas descobertas emergentes e da sua respectiva, e um tanto ambígua, linguagem especializada que ecoa os métodos quantitativos” (CHARMAZ, 2009, p. 21). Neste sentido, é importante destacar que seu livro *Theoretical sensitivity*, de 1978, foi quem deu uma primeira impressão sobre o método. Já para Strauss:

[...] os significados sociais subjetivos baseavam-se no uso da linguagem e emergiam por meio da ação. A construção da ação foi o problema central a ser tratado. Em resumo, Strauss levou para a teoria fundamentada as nações da atividade humana, dos processos emergentes, das significações sociais e subjetivas, das práticas da solução de problemas e do estudo irrestrito da ação (CHARMAZ, 2009, p. 21).

Assim, o pragmatismo trouxe o interacionismo simbólico, uma concepção teórica que entende que a sociedade, a realidade e o indivíduo são projetados por intermédio da interação e, para isso, considera a linguagem e a comunicação (CHARMAZ, 2009). Neste sentido, temos o pressuposto de que a interação é essencialmente dinâmica e interpretativa, uma vez que versa sobre como as pessoas “criam, representam e modificam as significações e as ações” (CHARMAZ, 2009, p. 21).

Essa organização metodológica, no que diz respeito aos estudos de religião, ainda é recente. O que vemos é uma escassez de estudos que utilizam

---

<sup>74</sup> Destaca-se aqui, que “os pressupostos epistemológicos, a lógica e a abordagem sistemática dos métodos da teoria fundamentada refletem a formação quantitativa rigorosa de Glaser na Universidade de Colúmbia, com Paul Lazarsfeld. Glaser teve a intenção de codificar os métodos da pesquisa qualitativa, da mesma forma como Lazarsfeld havia codificado a pesquisa quantitativa [...]”. Isto significa que “codificar os métodos da pesquisa qualitativa acarretava especificar estratégias explícitas para a condução da pesquisa e, portanto, o processo da pesquisa” (CHARMAZ, 2009, p. 20).

<sup>75</sup> O sociólogo médico “viu os seres humanos como agentes ativos em suas vidas e em suas esferas da vida, e não como receptores passivos de forças sociais maiores. Ele partiu do princípio de que o processo, e não a estrutura, era fundamental à existência humana. De fato, os seres humanos criaram estruturas por meio do seu engajamento em processos” (CHARMAZ, 2009, p. 21).

a teoria fundamentada para analisar fenômenos religiosos. Ao examinar alguns estudos que trazem a premissa de utilizar a TF, Steven Engler crítica o fato de que eles acabam não aplicando-a de maneira categórica<sup>76</sup>. Para o pesquisador canadense, a TF não deve ser uma desculpa para se ignorar a literatura, muito menos a apresentação de dados brutos que ignoram uma metodologia (ENGLER, 2011). Destaca-se que:

O uso rigoroso da TF na literatura de estudos religiosos é extremamente raro, em sentido restrito, e os exemplos na sociologia da religião tendem a ser, no máximo, parciais na sua utilização da TF. Há um tratamento muito valioso em alemão dos métodos qualitativos no estudo da religião, com ênfase na TF (Knoblauch, 2003) e um pequeno capítulo num manual de métodos sueco (Geels, 2010), mas nenhum está disponível em inglês. Desde que a TF começou e tem continuado forte na sociologia dos cuidados de saúde, não é surpreendente que existam exemplos sólidos de estudos da TF de fenômenos religiosos nesse contexto (por exemplo Macmin e Foskett<sup>77</sup>) (ENGLER, 2011, p. 268, tradução nossa).

Ressalta-se que a teoria fundamentada pode proporcionar aos estudos de religião, um modelo muito amplo de como o método intercede entre a teoria e os dados, estendendo-se para além de uma ferramenta limitada no que diz respeito à pesquisa qualitativa com processos sociais e interacionais (ENGLER, 2011). É de fundamental importância para o presente trabalho, deixar claro que não buscamos apreender de maneira incisiva os elementos metodológicos da TF, tais como a codificação seletiva e teórica, a amostragem teórica, a produção de memorandos e a saturação teórica. Isto porque trata-se de uma ferramenta, cuja premissa gira em torno de uma forte originalidade no que diz respeito às ações investigativas.

Em nosso âmbito de pesquisa, não nos parece recomendável encarar tal desafio. Acima de tudo, o que pretendemos a partir da TF, é compreender as experiências e interações presentes nos dados, isto é, nos relatos de viagem e nos fenômenos religiosos que deles resultam. Tudo isso, buscando evidenciar acontecimentos específicos que surgem de situações vivenciadas/empíricas. Como ressalta Engler:

---

<sup>76</sup> Para adentrar estudos específicos, ver: ENGLER, Steven. *Grounded Theory*. In: *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion*. Abington: Routledge, 2011, pp. 256-274.

<sup>77</sup> Engler refere-se a obra *'Don't be afraid to tell': the spiritual and religious experience of mental health service users in Somerset*, publicada pela revista *Mental Health, Religion and Culture*, em 2004.

[...] Devido à sua sensibilidade ao contexto de elementos específicos de materiais empíricos, a TF parece particularmente útil para o estudo da religião, especialmente quando os pesquisadores se afastam de noções rígidas e preconcebidas sobre o que constitui dados 'religiosos' [...] (ENGLER, 2011, p. 269, tradução nossa).

Finalmente, a teoria fundamentada pode ser caracterizada como um processo criativo e envolvente, justamente porque os resultados emergem através do contato intenso com os materiais estabelecidos. Os relatos de viagem, neste sentido, enquanto referenciais singulares, podem apresentar uma gama de informações e noções subjetivas a respeito da religião e da religiosidade brasileira no século XIX, distanciando-nos de noções preestabelecidas e proporcionando-nos novas interpretações e julgamentos.

\*

Visando apresentar e estabelecer os caminhos para a interpretação dos relatos de viagem, este capítulo dedicou-se aos emaranhados teóricos e conceituais que norteiam o presente trabalho. Em primeira instância, vimos a História das Religiões, desenvolvida a partir de vertentes singulares, mas que trata de um mesmo objeto: as religiões – produtos históricos, culturalmente condicionados por um determinado contexto e, da mesma forma, capazes de condicioná-lo. Destacou-se a Escola italiana, não como um ato objetivo e excludente, mas por seu forte diálogo com a Antropologia. Esta, por sua vez, define o paradigma empírico das culturas, ao passo que não se esquece da religião enquanto modeladora de uma ordem social.

Em segunda instância, buscou-se destacar duas categorias fundamentais ao mundo das viagens: alteridade e representação. A primeira, recai diretamente numa retórica, por onde o narrador objetiva a persuasão sob o Outro. Já a segunda nos conduz à visão e ao conhecimento que faz ver um objeto ausente, da mesma maneira que supõe sua diferenciação entre o que representa e o que é representado. Por fim, propomos um caminho – intitulado teoria fundamentada – para a interpretação qualitativa dos relatos de viagem. Trata-se de abrir mão, na medida do possível, de conjecturas preestabelecidas e aproximar-se do objeto analisado em seu sentido próprio. O capítulo seguinte visa estabelecer as especificidades da literatura de viagem enquanto gênero, bem como seu desenvolvimento histórico. Nele também são apresentados os viajantes

selecionados para a análise e interpretação, além de seus lugares nas diferentes etapas da literatura de viagem.

## Capítulo 2 – Literatura de viagem e viajantes estrangeiros

O universo dos viajantes e seus relatos não é inédito nos estudos sobre o Brasil, especialmente no que diz respeito ao século XIX. Nas últimas décadas, a literatura de viagem demonstrou ser uma importante tendência nos estudos acadêmicos, a partir dos mais variados enfoques temáticos e abordagens teórico-metodológicas. Pesquisa após pesquisa, tal documentação tornou-se cada vez mais visível, tendo em vista, principalmente, sua flexibilidade no que diz respeito às possibilidades de aproximação tanto por assunto, quanto por área de estudo. Neste sentido, as perspectivas de investigação em torno deste gênero literário foram sobrepostas no decorrer do século XX e adentraram o tempo presente, a ponto de estabelecer um campo multidisciplinar.

Para o historiador Amílcar Torrão Filho, as formas e métodos da literatura de viagem estabelecidos por seus escritores ao longo dos séculos, condensam características que impõem desafios aos pesquisadores, justamente pelo fato deste tipo de documento cumprir determinados parâmetros e expectativas, bem como as condições em que foram produzidos (TORRÃO FILHO, 2010). Desta forma, a nossa busca pela compreensão do gênero em questão, passa por evidenciar a teia de operações subjacentes às obras dos estrangeiros sobre o Brasil e seu contexto. Indo além, como ressalta Ana Maria Belluzo:

O interesse contemporâneo no reexame da contribuição dos viajantes que passaram pelo Brasil é um reconhecimento de que eles escreveram páginas fundamentais de uma história que nos diz respeito. O legado iconográfico e a literatura de viagem dos cronistas europeus trazem sempre a possibilidade de novas aproximações com a história do Brasil. No entanto, essas obras só podem dar a ver um Brasil pensado por outros. O olhar dos viajantes espelha, também, a condição de nos vermos pelos olhos deles (BELLUZZO, 1996, p. 10).

De certo, não podemos nos ver pelos olhos dos viajantes do século XIX ou de qualquer outro tempo. Entretanto, podemos ter acesso ao que relataram sobre os outros. São estes “outros” que estimulam a busca pela compreensão dos relatos de viagem, uma vez que eles não possuem espaço discursivo declarado neste universo. Neste sentido, o presente capítulo propõe um passeio sobre o universo das viagens e dos viajantes em três eixos objetivos.

Num primeiro momento, busca-se estabelecer as especificidades da literatura de viagem enquanto um tipo de documento. Faz-se importante esclarecer

as características dos relatos de viagem que abrangem não apenas formas narrativas complexas e únicas, mas agentes complexos e histórias preliminares. Enquanto gênero, a Literatura de viagem se caracteriza como campo rico e diversificado. Pensá-la em sentido plural, isto é, a partir de narrativas diversas, tais como os diários de bordo, diários pessoais, autobiografias e etc., significa adentrar um universo repleto de camadas, sejam estas semelhantes ou diferentes. Consideramos a literatura de viagem como um espaço que reúne diversas formas de narrar, descrever, imaginar e representar, tendo o ato de viajar enquanto atividade singular e dinâmica.

O segundo eixo busca contextualizar as etapas da literatura de viagem, bem como suas continuidades e descontinuidades a partir dos parâmetros históricos pelos quais nasceu e se desenvolveu. Embora o gênero possa oferecer uma origem distante com Homero<sup>78</sup> e a literatura clássica ocidental (GÁRCIA, 2006), dedicaremos nosso tempo e espaço para ressaltar a literatura de viagem organizada a partir do período medieval, buscando destacar as narrativas em primeira pessoa.

Assim, seguindo os estudos de Ana Maria Belluzzo e Karen Macknow Lisboa, a produção de testemunhos escritos – tal como se reconhece hoje – pode ser compreendida, em seu primeiro momento, no período que vai do século XVI ao XVII, marcado pela expansão marítima com as grandes navegações e, conseqüentemente, a influência da conquista intransigente, colonialista e mercantilista portuguesa em todo território brasileiro (BELLUZZO, 1994; 1995; LISBOA, 1997). Os relatos de viagem neste período foram impactados, sobretudo, por uma concepção humanista emergente na Europa, que enfatizava o caráter exótico do Novo Mundo, isto é, uma visão de mundo repleta de encantamento pela natureza diversificada, pelos hábitos distintos e selvagens, enfim, pelo diferente (BELLUZZO, 1994; 1995; LISBOA, 1997). De acordo com Belluzzo:

---

<sup>78</sup> O poeta grego que, em teoria, teria vivido o século VIII a.C., é autor dos grandes poemas épicos, *Ilíada*, onde relata a Guerra de Tróia, e *Odisseia*, que narra a saga do rei Ulisses para voltar ao seu lar, Ítaca. A produção de Homero reflete um pensamento mítico e registra a coexistência nem sempre harmoniosa entre humanos e deuses. Mais do que isto, tais poemas reproduzem a reunião e a fusão da tradição oral, constituindo, para muitos, o início da escrita grega. *Odisseia*, especificamente, possui características autênticas à literatura de viagem, tanto do ponto de vista narrativo, quanto geográfico, que podem e foram interpretadas a partir de perspectivas literárias e filosóficas, mas, também, historiográficas (LOPES, 2013).

Como parte da história da conquista, como fragmentos de outras histórias, a figuração do Brasil revela-se sob viva contradição: entre lembrança e esquecimento, entre a cultura de viajantes e de habitantes. Explicita-se melhor, enfim, em tensão entre identidade e diferença. Nesse aspecto, a exposição pode se tornar um espaço cênico capaz de proporcionar a inversão de papéis e possibilitar que o público olhe a visão do europeu (BELLUZZO, 1995, p. 3).

O sentido de viagem e de viajante apresenta, neste período, uma importante conformidade com a concepção de imagem. Já na qualidade de metáforas, “viagem e viajante figuram o homem diante do mundo desconhecido, o desbravador e o descobridor, o ver pela primeira vez” (BELLUZZO, 1995, p. 3).

Por fim, o terceiro eixo deste capítulo propõe apresentar o lugar dos viajantes selecionados para a presente pesquisa nas várias etapas da literatura de viagem. Busca-se destacar aqui, o universo que abrange o mineralogista inglês John Mawe, o naturalista francês Alcide D’Orbigny e o naturalista suíço Louis Agassiz e sua esposa, Elizabeth Agassiz, bem como suas influências e matrizes culturais, sociais e políticas que resultam do ‘século das luzes’.

Estes viajantes estão enquadrados num segundo momento fundamental para a literatura de viagem, abrangendo os séculos XVIII e XIX. Aqui, os relatos escritos pelos viajantes estão sob forte influência da colonização europeia imperialista, bem como dos avanços da História Natural, com as descobertas do sueco Carl von Linné e do alemão Alexander von Humboldt, provindos do desenvolvimento filosófico e iluminista na Europa (LISBOA, 1997; PRATT, 1999). Como ressalta a historiadora Karen Lisboa:

A viagem como forma de explorar e adquirir conhecimento foi amplamente difundida pelas academias, sociedade científica e universidades que proliferaram no Velho Mundo. Sob os auspícios do Estado e organizadas por instituições oficiais, acontecem as grandes viagens de circunavegação, que, em nome da ciência e sustentadas por interesses econômicos e expansionistas, cruzaram os oceanos e desvendaram os litorais (LISBOA, 1997, p. 36).

Deste modo, daremos destaque ao desenvolvimento da narrativa de viagem no Brasil durante o século XIX, reconhecendo o ano de 1808 como um marco cronológico significativo, que potencializa algumas das mais importantes transformações ocorridas nas colônias luso americanas, justamente por conta da abertura dos portos brasileiros às nações amigas através da carta régia



promulgada pelo então Príncipe-regente de Portugal, Dom João de Bragança (ALEXANDRE, 1993).

## 2.1. Singularidades de um documento: como pensar a literatura de viagem?

Quais características compõem os livros de viagem e, por consequência, uma literatura de viagem? Poderíamos, ainda, pensar em Literaturas de viagem? Para uma tentativa de caracterização do gênero, torna-se importante extrapolar seus aspectos puramente temáticos ou premeditados pelo viajante na sua relação para com o “outro”. Trata-se de penetrar as nuances que compõem este tipo de documento<sup>79</sup>.

Assim sendo, não seria novidade afirmar que a viagem conduziu as grandes histórias da humanidade. Todavia, essas histórias não seriam narradas, não fossem os escritos produzidos a partir das viagens, que constituem um imenso arcabouço de representações sobre os “outros”. Como indaga Tzvetan Todorov, o que *não* é uma viagem? Ela coincide com a vida que, outrora, não seria nada além de uma passagem do nascimento à morte? O deslocamento no espaço e tempo é o primeiro indício da mudança e, “neste sentido, viagem e relato implicam-se mutuamente” (TODOROV, 2006, p. 231). O filósofo e linguista búlgaro ressalta que a viagem no espaço:

[...] simboliza a passagem do tempo, o deslocamento físico o faz para a mudança interior; tudo é viagem, mas trata-se de um tudo sem identidade. A viagem transcende todas as categorias, incluindo a da mudança, do mesmo e do outro, pois desde a mais remota Antiguidade são acumuladas viagens de descobrimento, explorações do desconhecido, e viagens de regresso, reapropriação do familiar: os argonautas são grandes viajantes, mas Ulisses também o é (TODOROV, 2006, p. 231).

Comumente, as informações apresentadas nos relatos são proporcionadas por um deslocamento físico relativamente longo, condicionado pelas especificidades de diferentes épocas e circunstâncias. Enquanto um

---

<sup>79</sup> Para o entendimento sobre a concepção de documento, ver: MARSON, Adalberto. *Reflexões sobre o procedimento histórico*. In: SILVA, Marcos A. da. *Repensando a História*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984, pp. 37-64.

marco determinado ou indeterminado, a viagem<sup>80</sup> apresenta condições exteriores ao sujeito que a pratica, possibilitando novas experiências.

Já os relatos podem ser tão longevos quanto as próprias viagens, especialmente se pensarmos nas narrativas ficcionais da Antiguidade, como apontou Todorov. O fato é que, desde os primeiros tempos, as narrativas que nasceram das viagens deram origem a um tipo de documento multifacetado, “que desafia qualquer precisão formal, colocando em dúvida, inclusive, a possibilidade de circunscrevê-la a um gênero”<sup>81</sup> (NICOLIA, 2006, p. 11, tradução nossa). Com isso, de acordo com Beatriz Colombi Nicolia, seu desenvolvimento a longo prazo ressalta a necessidade de não negligenciarmos a historicidade de suas diversas manifestações ao questionarmos sua especificidade enquanto escrita. Tal problema percorre os estudiosos da temática, que consentem em indicar o constante obstáculo em afunilar suas fronteiras (NICOLIA, 2006).

Em primeiro lugar, estamos expostos à um tipo de relato singular, onde a narração é subordinada pela atividade descritiva<sup>82</sup> que, por sua vez, está diretamente ligada à função representativa. Como ressalta Luis Albuquerque García, a narração consiste em conectar palavras à eventos que os sujeitos realizam, enquanto a descrição<sup>83</sup> “tenta “pintar” com palavras, para que o receptor possa ver mentalmente a realidade escrita” (GARCÍA, 2006, p. 76, tradução nossa). Indo além, García diz que “estamos diante de textos com um “relato narrativo-descritivo” no qual o segundo elemento – o descritivo – atua como um configurador especial do discurso” (GARCÍA, 2006, p. 77, tradução nossa). Ao tratar do assunto, o francês Gérard Genette ressalta que:

Todo relato envolve, de fato, embora intimamente misturado e em porções altamente variáveis, por um lado, representações de ações e

---

<sup>80</sup> Ver: TODOROV, Tzvetan. *A viagem e seu relato*. São Paulo: RevLet, v. 46, n. 1, p. 231-244, 2006; NICOLIA, Beatriz Colombi. *El viaje y su relato*. México: Revista de Estudios latinoamericanos, v. 43, p. 11-35, 2006.

<sup>81</sup> Ver: GARCÍA, Luis Albuquerque. *Los ‘libros de viajes’ como género literario*. In: LUCENA, Manuel y PIMENTEL, Juan (eds.). *Diez estudios sobre literatura de viaje*. Madrid: CSIC, pp. 67-87, 2006.

<sup>82</sup> “A predominância da descrição sobre a narração se destaca nos textos medievais estudados, instala-se na produção literária do século XVII e também é mestre da narrativa do XIX, propiciada pela introdução de longas passagens descritivas em um gênero tipicamente narrativo, como o romance. O século XIX, portanto, também é fértil, tanto ou mais que o século XVIII neste tipo de recursos e procedimentos dos “relatos de viagens” (GARCÍA, 2006, p. 77, tradução nossa).

<sup>83</sup> A descrição pode ser resumida entre três eixos: observação, reflexão e expressão adequada (GARCÍA, 2006). Ver também: ÁLVAREZ, Miriam. *Tipos de escrito I: narración e descripción*. Madrid: Arcos/Libros, 1994.

eventos que constituem a narração propriamente dita e, por outro lado, representações de objetos ou personagens que constituem o que hoje é chamado de descrição [...] (GENETTE Apud GARCÍA, 2006, p. 77, tradução nossa).

Desta forma, os relatos de viagem caracterizam um caso paradigmático, onde o descritivo adquire ênfase e as tensões narrativas – típicas do romance, por exemplo – não encontram solução no fim do discurso (GARCÍA, 2006). Como aponta García, nos relatos de viagens desde o período medieval até os tempos contemporâneos, as possíveis tensões narrativas relacionadas à descrição, seja de lugares, pessoas ou eventos, são solucionadas no desenvolvimento dos próprios relatos (GARCÍA, 2006). Isto significa que a modalidade da descrição sobressai<sup>84</sup> a narração.

Para os fins da presente pesquisa, seguindo o pensamento de José Mindlin, “todos relatos que deram à Europa uma visão do ‘Novo Mundo’ através de uma experiência própria fazem parte dos livros de viagens” (MINDLIN, 1991, p. 35). Neste sentido, a literatura de viagem pode ser pensada em âmbito plural, afinal, estamos lidando com diversas camadas narrativas. Na história das navegações, a ideia central gira em torno de ‘conhecer novos caminhos’. Não foi somente através dos textos escritos que a humanidade registrou os espaços percorridos. Além dos diários, sejam estes de bordo, técnicos ou pessoais, a literatura de viagem contempla a imagem através dos desenhos, das pinturas ou dos mapas<sup>85</sup>, enquanto formas de registrar e compreender os caminhos “que levaram a humanidade a ocupar espaços” (SARTORI, 2019, p. 130). Como ressalta a historiadora Maria Ester Sartori:

As viagens e a necessidade de localização, de domínio e de delimitação especial fizeram parte do desenvolvimento das sociedades ao longo do tempo e foram determinantes para a consolidação de suas estruturas. Dessa forma, os modelos de organizações sociais, das comunidades, e os modelos de controle, tanto territorial quanto ideológico, estão associados à forma como os espaços foram delimitados, ocupados e geridos (SARTORI, 2019, p. 131).

Os documentos resultantes das viagens aparecem repletos de elementos simbólicos e culturais, assinalando o modo como as sociedades se

---

<sup>84</sup> Cabe esclarecer que essa predominância “[...] significa, é claro, sublinhado, intensidade especial, abundância, mas não domínio absoluto, o que nos levaria ao terreno dos guias de viagem que, como sabemos, carecem de impressão pessoal que o narrador/viajante imprime em seus textos” (GARCÍA, 2006, p. 79).

<sup>85</sup> Ver: MICELI, Paulo Celso. *O Ponto onde estamos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

organizavam<sup>86</sup>. Neste sentido, “o ato de registrar caminhos, gravar rotas, definir territórios, produzir mapas e diários pessoais” (SARTORI, 2019, p. 131), envolve um campo maior, mais específico e extremamente heterogêneo, podendo ser pensado enquanto “Literaturas de Viagens”, em sentido plural. Esta denominação permite ao pesquisador adentrar os elementos estruturais e subjetivos das sociedades e seus cotidianos, bem como os sujeitos representados nele (SARTORI, 2019). Assim:

Como narrativas intencionais, as Literaturas de Viagens atuam no sentido de marcar a presença de quem as escreve ou as elabora. Eles suscitam a mesma dúvida que perturba Braudel, em relação aos escritos arrancados de seu caderno de nota: “[...] será possível captar, num espelho de bolso, uma imagem válida do vasto mundo? Por isso, a fim de constituir memória, o que se registrava nos relatos de viagens atravessa a história na tentativa de sinalizar os ensinamentos do presente para o porvir, assegurando a forma como cada situação deve ser lembrada (SARTORI, 2019, p. 132).

Como ressalta Sartori, estas narrativas intencionais não só apresentaram – por um longo tempo –, como apresentam, ainda hoje, o fato de que as viagens marítimas e as aventuras além-mar são “façanhas pertinentes aos homens viajantes, cujas maravilhas e descobertas eram reproduzidas em livretos ou contadas em versos nos portos e nas tabernas” (SARTORI, 2019, p. 132). Embora as perspectivas acadêmicas sobre viajantes apontem, em grande parte, para os registros produzidos por homens, “a presença feminina<sup>87</sup> nas embarcações e nas diversas formas de viagens não era incomum e fez parte de momentos significativos da história das mulheres, sobretudo porque elas já viajavam desde antes mesmo do século XVI” (SARTORI, 2019, p. 105).

Enfim, se apresentam aqueles que produzem o relato. Quem são eles? A noção de ‘viajante’ é imprecisa e necessita de um crivo analítico de acordo com o que se pretende entender. Mindlin questiona se:

Serão só os estrangeiros, ou os brasileiros que percorreram o Brasil também se incluem nessa categoria? [...] Quanto aos estrangeiros, há muita variedade: alguns vieram ao Brasil por curiosidade, ou a negócio, descrevendo depois, em seus países de origem, o que encontraram de notável ou de exótico; há os que aqui viveram períodos mais ou menos longos - são viajantes, ou não? Há os cientistas, os piratas, os aventureiros, os artistas, os missionários, os políticos, os militares, os

---

<sup>86</sup> Ver: ZUMTHOR, Paul. La medida del mundo. Madri. Catedra, 1994.

<sup>87</sup> Ver: SARTORI, Maria Ester de S. R. Memórias de Uma Mulher Viajante no Século XIX: Maria do Carmo de Mello Rego. 1 ed. Jundiaí / SP: Paco Editorial, 2019.

que apenas passaram pelo Brasil, a caminho do Oriente ou da África. Gente, como se vê; de todo tipo, o que complica bastante o "tratamento do tema. Poderia haver dúvidas sobre os missionários: são ou não viajantes" (MINDLIN, 1991, p. 35).

Desta forma, ao utilizarmos a categoria 'viajantes', nos referimos aos estrangeiros que descrevem o outro. Abrangem, neste sentido, religiosos, militares, comerciantes, naturalistas, artistas, diplomatas, turistas ou simplesmente aventureiros. Enquanto agentes da produção textual e iconográfica, eles possuem lugar privilegiado no universo das representações. Não obstante, trazem consigo uma "bagagem" pertinente às diferentes culturas que pertencem. O mundo por trás do viajante tem papel importante no desenvolvimento de seus escritos, pois é nele que estão condicionados, mesmo que indiretamente, suas categorias e mecanismos de observação<sup>88</sup> para com o outro. Na tentativa de analisar relatos de viagem, devemos partir, como bem aponta Miriam L. Moreira Leite<sup>89</sup>:

"[...] do pressuposto de que o viajante, em sua qualidade de estrangeiro, como não fazia parte do grupo cultural visitado, tinha condições de perceber aspectos, incoerências e contradições da vida cotidiana que o habitante, ao dá-la como natural e permanente, encontrava-se incapaz de perceber" (LEITE, 1997, pp. 9-10).

O viajante, por estar "de passagem", acaba se tornando um "observador alerta e privilegiado do grupo visitado" (LEITE, 1997, p. 10), carregando consigo a postura do homem civilizado perante o povo arcaico. Isto é reforçado pelas barreiras linguísticas, culturais e econômicas, prevalecendo, assim, um modelo de civilização a ser seguido, bem como seus padrões de avaliação (LEITE, 1997). Ao analisar o que é "de fora" ou "o estrangeiro"<sup>90</sup>, a antropóloga destaca que ele:

---

<sup>88</sup> Como expõe Luciana de Lima Martins, os relatos que acabam representando o "outro", o diferente, o "novo", demonstram mecanismos retóricos para isso, tais como: inversão, comparação, analogia, tradução, nomeação, classificação, descrição (MARTINS, 2001).

<sup>89</sup> Presença marcante entre antropólogos, Miriam Lifchitz Moreira Leite (1926-2013) realizou grandes análises sobre a fotografia e a literatura de viagem, além de ter sido uma das primeiras intelectuais, em São Paulo, a se envolver na luta pelos direitos das mulheres. Suas obras propuseram uma nova forma de se relacionar, cientificamente, com os livros de viagem e, por consequência, influenciaram diversos pesquisadores e pesquisadoras no Brasil, como este que vos escreve.

<sup>90</sup> Ver: SCHUETZ, Alfred. *The Stranger*. Chicago: *The American journal of Sociology*, XLIX, pp. 499-507, 1944.

[...] tenta observar, descrever e classificar o mundo social da maneira mais clara possível, em termos bem organizados, de acordo com ideais científicos de coerência, consistência e consequência analítica [...] Precisa indagar sobre tudo o que parece indubitável para os membros do grupo. Como recém-chegado, continua excluído das experiências passadas do grupo. É um homem sem história. Isso lhe dá tanto mais objetividade, quanto uma lealdade duvidosa. A objetividade vem de perceber a incoerência e a inconsistência dos padrões culturais dos outros (LEITE, 2001, pp. 210-211).

O habitante também é fundamental para o relato, pois é ele o sujeito observado, mesmo sem ter consciência disto. Caracterizado como o de dentro, o habitante trata das coisas do mundo social “simplesmente como possibilidades de ação e não como objetos de pensamento [...] são como sempre foram e se aprenderam em casa, na escola e no trabalho” (LEITE, 2001, p. 211). Da mesma forma, as instituições e as interdependências sociais que constituem seu padrão cultural, são agregadas e descritas sem maiores reflexões gerais (LEITE, 1997).

Neste sentido, as avaliações que versam ao seu respeito estão postas sob concepções muito segmentadas, fazendo com que o visitante e o habitante se tornem sujeitos passivos de mal-entendidos (LEITE, 1997). Nesta relação, a vivência cotidiana possibilita uma troca de conhecimentos, geralmente realizada através dos hábitos e práticas do sujeito ou grupo observado. Trazendo para o contexto do Brasil, a antropóloga Miriam Leite ressalta que:

Muitas das dificuldades desse relacionamento provém da capacidade distinta dos viajantes de se desprenderem de sua cultura de origem para observar e repensar a população visitada; e a população brasileira que podia ler os seus escritos nem sempre era a que estava sendo descrita ou interpretada no livro de viagem, pois era constituída pela faixa de habitantes mais abastados, identificados com a cultura europeia (LEITE, 1997, p. 10).

Desta forma, as duas principais características do relato de viagem estão sobrepostas à uma certa tensão – ou um equilíbrio – entre o sujeito observador e o sujeito observado. Ao nosso ver, é isto que designa a denominação ‘relato de viagem’. É claro que tais características expõem uma articulação na literatura de viagem que se observa com o advento dos tempos modernos. Ao não partir de categorias de viagem preestabelecidas<sup>91</sup>, ressaltamos que os usos deste

---

<sup>91</sup> “Se tivermos de renunciar à ideia de isolar a viagem daquilo que não é, podemos, com um pouco mais de probabilidade de êxito, tentar distinguir, no próprio interior desse magma imenso, vários tipos de viagem, ou talvez várias categorias que permitem caracterizar as viagens particulares. A oposição mais comum, e que se impõe primeiramente, é a dos planos espiritual e material, ou, se preferirmos, do interior e do exterior [...] se as categorias do espiritual e do

gênero dizem respeito ao emprego que se faz deles, e não de sua própria natureza. Para Todorov, “essa mudança está de acordo com a subjetivação crescente do mundo em que vivemos” (TODOROV, 2006, p. 238).

O papel central de todo narrador<sup>92</sup> de um relato de viagem é anunciar, de acordo com os convênios que compõem o gênero, que as informações são verdadeiras, isto é, confiáveis (SÜSSEKIND, 1990). A confiabilidade<sup>93</sup> “baseia-se em seu caráter como testemunha ocular, situação que é reforçada pelo protagonismo do olhar, que define seleções e hierarquia no relato” (NICOLIA, 2006, pp. 24-25, tradução nossa). Tal olhar foi da objetividade relativa à uma subjetividade própria dos séculos XVIII e XIX, na medida em que os gêneros do *eu* foram desenvolvidos (NICOLIA, 2006).

Amplamente, como destaca Ilka Boaventura Leite, a literatura de viagem reuni exploração, aventura, aprimoramento e objetividade científica, além de observações, impressões e representações, constituindo um tipo único de escrito (LEITE, 1996). Esses aspectos ressaltam a extensão do campo dessa literatura, como mostra Miriam Leite:

Ela aparece em livros muito extensão (com cinco ou mais volumes), em livros curtos (de cem ou duzentas páginas), em artigos de revista e em manuscritos, guardados em diferentes arquivos e museus do mundo. Existe sob a forma de literatura para adultos e para crianças, como romance de aventuras, como literatura fantástica ou romance

---

material se opõem, não é de modo algum no sentido de que as duas sejam incompatíveis e os relatos sejam exemplo exclusivamente de uma espécie ou de outra. Muito pelo contrário, estão quase sempre presentes simultaneamente, variando somente as proporções e as hierarquias [...] Se a oposição do espiritual e do material não permite classificar os relatos (mas somente compreendê-los melhor), não ocorre o mesmo, entretanto, com uma segunda oposição para a qual contribuem essas mesmas categorias, mas dessa vez no interior de um só e único texto. A relação entre viagem interior e viagem exterior vai da cumplicidade à hostilidade: eis a nova antítese. Isso quer dizer que em nossa civilização, que privilegia o espiritual em detrimento do material (mas não é a única a fazê-lo), a viagem real será, algumas vezes, exaltada, como encarnação ou prefiguração da viagem espiritual, e outras, denegrida, na medida em que é necessário preferir o interior ao exterior” (TODOROV, 2006, pp. 233-235).

<sup>92</sup> Ao falar do narrador, enquanto “personagem”, “nos referimos aos papéis que ele pode desempenhar e às características semânticas que geralmente acompanham a figuração do narrador-viajante [...] Existem tipos estáveis reconhecidos social e historicamente, que compõem um repertório de comportamentos, atitudes éticas, formas de se colocar em cena” (NICOLAI, 2006, p. 25, tradução nossa).

<sup>93</sup> Segundo a crítica literária Flora Süssekind, os viajantes dispunham de estratégias fundamentais para conceder veracidade aos seus escritos. Em seus apontamentos, registrados de forma sistemática e periódica em diários, que serviriam para posterior redação ou edição de relatórios e/ou livros, o aspecto de reportagem e a vivacidade das informações serviam para convencer o leitor (SÜSSEKIND, 1990).

epistolar, havendo, na segunda metade do século XIX, reportagens e guias turísticos (LEITE, 1997, p. 11).

Pensando o Brasil, pode-se salientar, ainda, que diversos livros do gênero foram produzidos sob encomenda do governo, no intuito de atrair os estrangeiros<sup>94</sup>. Não obstante, “muitos tornaram-se obras raras, saindo do mercado livreiro e sendo acessíveis apenas junto a bibliófilos e a bibliotecas especializadas” (LEITE, 1997, p. 11). De fato, o número de livros que são identificados com a literatura de viagem é tão vasto que, um simples resumo dos principais relatos revelaria um volume maciço de páginas.

A pluralidade de temas presentes na literatura de viagem, ligados às condições históricas e à dimensão subjetiva de cada viajante, aparecem de formas diversas e podem variar de acordo com os objetivos de produção do livro, na especificidade de seu destinatário e no interesse pessoal do autor. Seja como for, os relatos de viagem ostentam uma homogeneidade no que tange à estética de apresentação das informações – narrativas e descritivas – e à relação entre sujeito observador e sujeito observado, determinando o cânone: literatura de viagem.

Neste sentido, os inúmeros livros que compõem o gênero, podem ser estabelecidos como depósitos das mais variadas representações, condicionadas pela experiência da viagem e pelas matrizes do viajante. A vista disso, não deve ser caracterizado tão somente como uma fonte histórica, literária, ficcional ou científica, mas como um documento que, amplamente, pode reunir todos estes estilos ao mesmo tempo, revelando sua multiplicidade de sentidos (LEITE, 1997).

## **2.2. (Des)continuidades de um gênero**

Sem a pretensão de reorganizar todo o desenvolvimento da literatura de viagem no decorrer do tempo, compreender seus momentos históricos é de fundamental importância para o seu entendimento na contemporaneidade. Afinal, as narrativas de viagem, muitas vezes, constituíram a representação primeira do mundo moderno. Da mesma forma, não caber-nos-iam aqui, descrever todo o imaginário dos viajantes, das viagens e dos escritos

---

<sup>94</sup> Ver: AUGEL, Moema P. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980.



produzidos, antes mesmo dos processos de expansão marítima na América Portuguesa.

Ao apontar para a gênese literária, Tzvetan Todorov ressalta que ela “[...] não nasce no vazio, mas no centro de um conjunto de discursos vivos, compartilhando com eles numerosas características; não é por acaso que, ao longo da história, suas fronteiras foram inconstantes” (TODOROV, 2009, p. 22). Talvez os relatos de Homero não se apresentem à literatura de viagem, tal como pretende-se nesta pesquisa. Todavia, seus relatos podem ser caracterizados como narrativas de viagem, ficcionais ou não, pelas formas e detalhes específicos que possuem, bem como o elemento fundamental: a viagem.

Tal como a obra de Homero, um breve passeio histórico pela antiguidade ressalta outras expansões da literatura dita ficcional de diversas épocas e culturas, que podem ser estabelecidas ou, pelo menos, relacionadas às narrativas de viagem<sup>95</sup>. Seguindo o esquema elaborado pelo helenista Carlos García Gual para a literatura clássica de viagens, nos deparamos, para além da *Odisseia*, com *As Argonáuticas* de Apolônio de Rodes, datado do século III a.C., onde detalhes geográficos indicam grandes viagens. Seguindo o aspecto do maravilhoso, temos no século III d.C. a *Vida e as façanhas de Alexandre da Macedônia*, onde história e mito se misturam de forma permutável. O herói, enquanto figura histórica, também se aventurou no mar (GUAL, 2009). Desta forma, teríamos na História Antiga um importante prelúdio da literatura de viagem.

Levando em consideração sua amplitude e sobrevivência secular, poderíamos dizer que a literatura de viagem possui longas tradições, uma vez que “as viagens fazem parte da condição humana, não como produto da curiosidade, mas uma verdadeira necessidade vital” (GARCÍA, 2011, p. 16, tradução nossa). Os limites da literatura de viagem, enquanto gênero, seriam tão abrangentes que, possivelmente, sobreponham à própria literatura (GARCÍA, 2011). Neste sentido, seria mais assertivo pensar as narrativas de Homero e de outras figuras da Antiguidade – como demonstrado acima –, enquanto textos da literatura ficcional, não esquecendo, é claro, suas contribuições fundamentais

---

<sup>95</sup> Ver: GUAL, C. G. *Relatos de viaje en la literatura griega. Panorama de libros - Mercurio*, 12-13, 2009.

para a literatura de modo geral (GARCIA, 2011). Luis Albuquerque García prefere ressaltar que:

[...] a fonte mais direta deve ser encontrada na *História* (século V a.C.) de Heródoto e na *Anábase* (século IV a.C.) de Xenofonte, onde pesa o personagem histórico-documentário mais do que qualquer outro. Heródoto e Xenofonte pertencem à linha de viajantes reais, que nos contam sobre os fatos memoráveis vistos e ouvidos em suas viagens e relatados no espírito de historiador e *avant la lettre* repórter, respectivamente (GARCÍA, 2011, p. 20, tradução nossa).

Ambos, certamente, não foram os protagonistas dos eventos narrados – apesar da precisão no apontamento das fontes utilizadas. Ainda assim, se conectam com uma “linhagem de textos cujo selo literário é inegável” (GARCÍA, 2011, p. 20, tradução nossa). De fato, Heródoto<sup>96</sup> de Halicarnasso sempre foi lembrado na antiguidade como “grande imitador de Homero (GARCÍA, 2011). Neste sentido, os relatos de viagem não se caracterizam como ficcionais, mas estão dentro da literatura – à margem da ficção. Talvez devêssemos deduzir, por consequência, que a literatura nem sempre é ficção – ou não apenas isto –, mas tal discussão não se encaixa no momento.

Já distante dos épicos<sup>97</sup>, na literatura medieval, a viagem reaparece em Marco Polo<sup>98</sup> (1254-1324). Antes de apresentar sua contribuição, faz-se importante ressaltar que, enquanto problemática historiográfica, o universo da

---

<sup>96</sup> “Pai da História” (*pater historiae*) é o epíteto conferido a Heródoto pelo orador romano Cícero no século I a.C., em sua obra *Das Leis*, I, 1. De fato, a palavra história foi uma invenção de Heródoto, uma derivação do termo *ἵστωρ* (*hístōr*) que significa “aquele que sabe”, mas é aquele que conhece os fatos por “interrogar”, por “informar-se” a respeito de algo, daí “investigar”, como expressa o verbo *ἱστορέω* (*historéō*) do qual deriva esse substantivo. Por essas denominações, Heródoto criou a palavra *ἱστορία* (*historía*), título de sua obra, que significa assim “investigações”. Portanto, Heródoto foi o primeiro a conceber um método histórico capaz de reconstituir e explicar a história do seu tempo” (SILVA, 2015, p. 39).

<sup>97</sup> Entre outras Histórias de viagem da Antiguidade, podemos citar a de *Leucipe* e *Clitofone*, de Aquiles Tácio; a História Etiópica de *Teágenes* e *Cariclea*, de Heliodoro; *Défnis* e *Cloé*, de Longo e o *asno de ouro* de Apuleio (GARCIA, 2006).

<sup>98</sup> “[...] nascido em 1254, filho de Niccolò Polo com uma esposa cujo nome nos é desconhecido porque dela nunca foram encontrados registros. Tinha uma tia, Flora e dois tios – Marco, il Vecchio, e Matteo – todos mercadores. Como era comum na Veneza da época, a família se dedicava ao comércio de seda, especiarias e demais mercadorias vindas do Oriente. De seu pai, Niccolò, e de seu tio Matteo, é possível que Marco tenha herdado o gosto pela viagem. Em 1269, quando tinha cerca de 15 anos e acabara de ficar órfão de mãe, seu pai e seu tio retornaram de uma grande viagem, que havia durado aproximadamente 10 anos e os conduzira ao coração do Império Mongol. O relato poliano nos conta que eles chegaram à Veneza com a missão – qual haviam sido incumbidos pelo próprio Kublai Klan – de voltar à Ásia conduzindo certo número de sábios cristãos em relação às leis pagãs, e uma ampola com óleo do Santo Sepulcro. Foi essa volta à Ásia que Marco os acompanhou, empreendendo a viagem que relatou posteriormente a Rustichello e que o tornaria famoso até nossos dias” (BUSANELLO, 2012, pp. 8-9).

viagem e dos viajantes na Idade Média fica em plano secundário, já que tradicionalmente são privilegiados os períodos moderno e contemporâneo (LOPES, 2006). De acordo com o historiador Paulo Catarino Lopes, isto:

[...] deve-se ao facto de os séculos medievos serem considerados um período em que o predomínio da ruralidade e, numa perspectiva de longa duração, a extrema debilidade da vida urbana e das trocas comerciais de médio e largo curso não favoreceriam as deslocações (LOPES, 2006, p. 2).

Especialmente para o período posterior ao século XIII, os historiadores dedicados às práticas sociais e ao imaginário na Idade Média, passaram a ressaltar como a sociedade do Ocidente medieval conheceu uma acentuada circulação de homens e de ideias<sup>99</sup>. Tendo as terras do Oriente como destino, os deslocamentos individuais e coletivos, especialmente por parte dos cristãos europeus, tiveram papel decisivo na comparação de diferentes mundos, bem como o interesse pelo registro da diversidade humana, até então rejeitada (FRANÇA, 2013).

Quanto as pesquisas, temos a disposição importantes trabalhos<sup>100</sup> a respeito dos viajantes, “tão diversificados como os peregrinos, os cavaleiros, os eclesiásticos, os exploradores ou, num campo mais tradicional da investigação, os muitos mercadores das cidades emergentes na Europa dos séculos XIII, XIV e XV” (LOPES, 2006, p. 2). No período medieval, a literatura de viagem tomaria forma e, da mesma maneira, não deixaria de lado as heranças mitológicas da antiguidade.

Enquanto referência da literatura de viagem medieval, Marco Polo pode ser considerado precursor de outros viajantes importantes, sobretudo no período

---

<sup>99</sup> Destaco aqui algumas obras do grande historiador francês, especialista em Idade Média, Jacques Le Goff (1924-2014): *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980; *O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1990; *O imaginário medieval*. Lisboa: Estampa, 1994; *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

<sup>100</sup> Cf. B. W. Fick, *Los libros de viajes en la España medieval* (1976); J. P. Roux, *Les explorateurs au Moyen Age* (1985); Cf. A. T'Serstevens (ed.), *Los precursores de Marco Polo* (1986); Joaquín Rubio Tovar (ed.), *Libros españoles de viajes medievales* (1986); Iria Gonçalves, “a Viajar na Idade Média: através da Península em meados do século XIV” in *Imagens do mundo medieval* (1988); Michel Mollat, *Los exploradores del siglo XIII al XVI: primeras miradas sobre nuevos mundos* (1990); Miguel Angel Ladeno Quesada, *El mundo de los viajeros medievales* (1992); Eduardo Aznar Vallejo, *Viajes y descubrimientos en la Edad Media* (1994); J. R. S. Phillips, *La expansión medieval de Europa* (1994); Arthur P. Newton (ed.), *Travel and travellers of the Middle Ages* (1996); José Ángel García de Cortázar, *Los viajeros medievales* (1996); J. Verdon, *Voyager au Moyen Age*, (1998).

dos descobrimentos da América. Sabemos que Cristóvão Colombo tinha o relato poliano como livro de cabeceira (BUSANELLO, 2012). As questões acerca do *Milione*, narrado pelo mercador veneziano e escrito por Rustichello da Pisa<sup>101</sup>, em 1298, percorrem diversos aspectos – desde seu título –, não nos cabendo aqui uma análise fidedigna.

O *Livro das Maravilhas* – assim traduzido – é considerado uma obra complexa, resultante de um enredo com o qual colaboram diversos subsídios, tal como a divisão entre descrição e narração. Em torno desta dicotomia – uma das principais características da obra –, estão organizados os conteúdos e os modelos textuais que compõem o livro (BUSANELLO, 2012). De acordo com Márcia Busanello:

A oscilação entre o descritivo e o narrativo remete ao caráter ambivalente do *Millione*, que coloca, em um mesmo texto, a sistematização característica da enciclopédia, o colorido do romance cavaleiresco, o didatismo e a fantasia. Se de um lado temos a descrição impassível do “horizonte imóvel do espaço asiático”, do outro temos a história da dinastia gengiskândia e suas vicissitudes – enquanto o primeiro aspecto é fixo e congela as imagens apresentadas, o segundo é móvel e mostra eventos dinâmicos e em movimento (BUSANELLO, 2012, p. 38).

Esta constatação nos faz perceber que a obra de Polo e Rustichello possui atributos que caracterizam bem os relatos de viagens medievais, bem como do gênero enciclopédico – peculiar na época. Já expandindo o século XIV, as longas e perigosas deslocções ao Oriente, especialmente pelos membros da ordem franciscana, como Guilherme de Rubruck, João de Plano Carpini, Ricoldo de Montecroce, João de Montecorvino – considerado primeiro arcebispo de Pequim – e Odorico de Podernone, “provaram que o mundo medieval não foi um mundo fechado, mas percorrido incessantemente, quer ao nível interno, quer em relação a paragens exteriores à cristandade latina” (LOPES, 2006, p. 5).

De fato, as viagens da Idade Média que deram origem a testemunhos escritos, os chamados relatos de viagens medievais<sup>102</sup>, se constituíram como um

---

<sup>101</sup> Romancista italiano que “[...] dominava o provençal, a língua do romance cortês, possivelmente o francês e o italiano, e foi provavelmente mesclando essas línguas que ele escreveu o relato de seu companheiro de prisão, dando-o a conhecer ao mundo” (BUSANELLO, 2012, p. 8).

<sup>102</sup> Outros relatos que se destacaram na Península Ibérica foram: *A Fazenda do Ultramar*, de Almerich; *Liber Sancti Jacobi*, de Américo Picaud; *Livro de Viagens*, Benjamin de Tudela; *Relação de Viagem*, de Abu Hâmîd al-Gharnâtî; *As Relações das Peripécias que Sobrevêm Durante as Viagens*, de Ibn Jubayr; *Viagem no País dos Búlgaros do Volga*, de Ahmad Ibn

gênero multifacetado, com obras de caráter diverso e de propósitos igualmente dessemelhantes. Elas intercalam, como apresenta Lopes:

[...] as notícias da observação e a realidade presente nos itinerários com os aspectos transcendentais, maravilhosos ou fantásticos que os viajantes encontravam, desafiavam ou venciam. Na floresta de símbolos em que se tornam os caminhos, recordam-se, insistentemente, as marcas que ameaçavam ou protegiam os que neles se aventuravam, permitindo-lhes encontrar os poderes capazes de afastar o medo e o receio do «outro», assim como a desordem e o perigo que esse encontro implicava (LOPES, 2006, p. 4).

Neste sentido, distinguir o real e o fictício na literatura de viagem medieval torna-se um exercício pouco eficiente, pois as relações de viagem misturam observações retiradas tanto da realidade, quanto do aspecto mítico de outrem. O reconhecimento espacial, como ressalta Lopes, “[...] não dissipa o elemento lendário e mitológico, em grande parte proveniente da Antiguidade e da tradição bíblica; justapõem-se e complementam-se num todo discursivo sem importar as contradições daí resultantes” (LOPES, 2006, p. 7). De toda forma, em suas múltiplas particularidades, o universo dos livros de viagens medievais ressalta como o homem medieval foi, em essência, um *homo viator* (FRANÇA, 2009; LOPES, 2006).

Com o advento do século XV, temos o marco de um novo tempo. Na literatura de viagem têm-se importantes rupturas, especialmente no que diz respeito a ideia de ‘maravilhoso’<sup>103</sup>. Tal fato constitui, de acordo com o historiador Luís Adão da Fonseca, uma das principais características do imaginário atlântico e, em consequência, uma grande dificuldade em seu estudo: a ambiguidade espacial de tal imaginário (FONSECA, 1992). Como ressalta o autor:

Aos olhos do homem contemporâneo, o maravilhoso é visto como um atributo: reporta-se às qualidades referenciáveis a alguém ou a alguma

---

Fadlân; *Presente Sobre as Curiosidades das Cidades e as Maravilhas das Viagens*, de Muhammad Ibn Battûta; *Embaixada a Tamerlão*, de Ruy González de Clavijo; *Andanças e Viagens*, de Perro Tafur; *El Victorial ou Crónica de Pero Niño*, de Gutierre Díez de Games; *Livro das Maravilhas do Mundo*, de João de Mandeville; Livro do Infante Don Pedro de Portugal, de Gómez de Santisteban; *Carta ao guardião de Perusa desde Chaitón*, de André de Perusa; *Carta de Almalik*, de Pascual de Vitoria; *De modo saracenos extirpendi*, de Guilherme Adam; *Directorium ad passagium faciendum*, de Guilherme Adam; *História Maravilhosa do Grande Khan*, de Ricoldo de Montecroce; *Mirabilia descripta*, de Jordão de Severac; *Topografia Cristã*, de Cosma Indicopleusta; *Le Canarien*, de Pedro Bontier e João Verrier (LOPES, 2006).

<sup>103</sup> Ver: SCHNEIDER, Guilherme J. *Guardiões do Éden; Narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na América Portuguesa – Século XVI*. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora / MG, p. 126, 2015.

coisa pela sua capacidade de provocar a admiração; e o fantástico, num sentido mais estritamente psicológico, como resultado da representação imaginária da realidade ausente. No entanto, para o homem medieval, a perspectiva é diferente, porque o maravilhoso é substantivável: mais do que uma categoria ou um atributo, ele é um universo, como acertadamente escreve Jacques Le Goff, “um universo de objetos, mais um conjunto de coisas do que uma categoria” (FONSECA, 1992, p. 35).

Este entendimento se faz importante, na medida em que se busca considerar a dimensão do fantástico e do maravilhoso no imaginário atlântico, no período de transição da Era Medieval para a Época Moderna. Se, por um lado, o Mediterrâneo foi presente como um espaço natural do mar conhecido, por outro lado, a chegada das grandes expansões marítimas fez com que a interdependência do além mar fosse redescoberta (HOLANDA, 2000).

As narrativas de viagem da fase inicial da expansão ainda estão permeadas pelo elemento do maravilhoso, cujas raízes referem-se à herança medieval. De forma geral, ainda prevalecia na Europa, em relação ao Novo Mundo, uma visão fantasiosa que se alimentava de narrativas singulares de viagens imaginárias ou sobrenaturais (LEITE, 1996). Essa visão, no entanto, começava a mudar, sobretudo no caso dos navegantes portugueses. Como ressalta Sérgio Buarque de Holanda, logo no primeiro capítulo de *Visão do Paraíso*:

“O gosto da maravilha e do mistério, quase inseparável da literatura de viagens na era dos grandes descobrimentos marítimos, ocupa espaço regularmente reduzido nos escritos quinhentistas dos portugueses sobre o Novo Mundo. Ou porque a longa prática das navegações do Mar Oceano e o assíduo trato das terras e gentes estranhas já tivessem amortecido neles a sensibilidade para o exótico, ou porque o fascínio do Oriente ainda absorvesse em demasia os seus cuidados, sem deixar margem a maiores surpresas, a verdade é que não os inquietam, aqui, os extraordinários portentos, nem a esperança deles. E o próprio sonho de riquezas fabulosas, que no resto do hemisfério há de guiar tantas vezes os passos do conquistador europeu, é em seu caso constantemente cerceado por uma noção mais nítida, porventura, das limitações humanas e terrenas (HOLANDA, 2000, p. 1).

Assim, a última década do século XV e as primeiras do século XVI<sup>104</sup> presenciaram, em conformidade com uma revolução no terreno dos

---

<sup>104</sup> “Ao se refletir sobre dificuldades enfrentadas no século XVI para deslocar-se em direção a outros continentes, torna-se claro que somente um impulso muito forte poderia levar centenas de pessoas a partir em busca do desconhecido. A fome, a falta de terras e o crescimento da população são sempre argumentos que explicam viagens e conquistas. Todo o universo de soluções estava concentrado basicamente na possibilidade de movimentos de expansão de territórios caracterizados, inicialmente, por viagens tanto por terra como por mar. A descoberta

conhecimentos geográficos, da navegação marítima e da cartografia<sup>105</sup>, “o primeiro e mais durável contato com a ampla escala entre os europeus e os habitantes de regiões remotas da Ásia, África e América” (LEITE, 1996, p. 34).

Quando falamos em literatura de viagem das grandes expansões, a imaginação do continente desconhecido reconhece navegantes importantes. Enquanto o mercador italiano Américo Vespúcio pensava haver alcançado um mundo novo, Cristóvão Colombo julgava ter chegado num paraíso bíblico (BELLUZZO, 1996). Já a carta de Pero Vaz de Caminha, primeiro testemunho da Terra de Vera Cruz, não teve a oportunidade de influir na imaginação europeia do século do descobrimento, pois o texto do cronista que seguia Pedro Álvares Cabral, seria lançado apenas em 1817. Para a historiadora Ana Maria Belluzzo, “a visão ocultada é condizente com o sigilo português e contrasta com a visibilidade dada à América por outros conquistadores” (BELLUZZO, 1996, p. 10).

A literatura portuguesa de viagens, pois então, nos é importante, já que traça os caminhos para o Brasil. Além disso, é um fato praticamente incontestável que a História de Portugal, bem como da civilização Ibérica, se faz ver a partir dos descobrimentos marítimos e da expansão nos séculos XV e XVI<sup>106</sup> (CARVALHO, 1970). Como ressalta o historiador português Joaquim Barradas de Carvalho:

E época dos Descobrimentos, é a época dos primeiros escritos que dizem respeito a estes descobrimentos. Toda uma nova literatura nasce então. Uma nova literatura que teve obrigatoriamente autores novos. Autores forçosamente muito diferentes dos seus predecessores. Como relatores, existiam na Idade-Média os cronistas. Na alvorada de uma nova idade, outros relatores surgem: são os autores da chamada literatura de viagens. Homens novos, vivendo

---

da América é parte desse desejo de movimento e as notícias contraditórias fazem parte da manutenção do sonho. Embora fosse frequente a morte nas viagens, também se morria por temer o desconhecido. Aqueles que preferiam ficar em casa morriam de fome ou peste tanto nos campos como nas cidades europeias. [...] Frente a uma sociedade estática nada melhor do que uma geografia dinâmica repleta de fadas, feitiçeras, monstros, metais preciosos, natureza pródiga em alimentos. Para a mentalidade ocidental sonhar com os Outros e com a riqueza dos Outros foi uma grande invenção (THEODORO, 1996, p. 77).

<sup>105</sup> Importante, também, foram as profundas transformações conceituais que ocorreram no mundo artístico – ressalta-se o Renascimento, especialmente na Itália –, que deixava de ser instrumento das autoridades religiosas e políticas, para, sob os influxos do Humanismo, voltar-se à diligência da natureza (LEITE, 1996).

<sup>106</sup> Barradas de Carvalho propõe “[...] a Literatura Portuguesa de Viagens que se estende de 1453, data da redação por Gomes Eanes de Zurara da *Crônica dos feitos de Guiné*, até 1508, data em que Duarte Pacheco Pereira abandonou inacabada a redação do seu *Esmeraldo de situ orbis*” (CARVALHO, 1970, p. 52).

num outro clima social e mental, homens com outros interesses, e tendo uma nova escala de valores para julgar as coisas e os acontecimentos. A sua origem, o seu meio social, o seu gênero de vida, são diferentes. E com o seu gênero de vida, a sua consciência (CARVALHO, 1970, p. 52).

Embora importante, o período não dispôs de um número elevado de obras reveladas<sup>107</sup>, já que muitas vieram à tona num período posterior, como a de Caminha – outras sequer chegaram a ser conhecidas ou tiveram autores anônimos. Dada a importância histórica, destaca-se o diário da primeira viagem de Vasco da Gama à Índia, escrito entre 1497 e 1499, por Álvaro Velho, a famosa Carta de Pero Vez de Caminha e o diário anônimo de Pedro Álvares Cabral ao Brasil e à Índia, redigido em 1500, e conhecido pelo título moderno de “Relação do Piloto Anônimo”. Também aparecem no século XVI outros dois diários de bordo expondo a segunda viagem de Vasco da Gama à Índia (CARVALHO, 1970).

De acordo com Carvalho, podemos esquematizar a literatura portuguesa de viagens em quatro gêneros<sup>108</sup>, sendo eles as Crônicas, as Descrições de Terras, os Diários de bordo e os Roteiros – ainda surgiria uma literatura de viagens marcadamente científica, em Portugal, onde constavam os Regimentos de Navegação ou Guias Náuticos (CARVALHO, 1970). Assim, as obras produzidas entraram na linha de evolução da ciência moderna, na medida possibilitaram a quantificação da vida através do conceito de experiência que, para além da observação, passou a ser uma experiência posta a natureza (CARVALHO, 1970; BELLUZZO, 1994). Foram, como ressalta Carvalho:

[...] obras que, não contendo de modo algum uma filosofia sistemática, coisa que certamente, seguramente, não passou sequer pela cabeça dos seus autores, apresentam no entanto traços que nos levam a pensar, no quadro de uma história profunda, subterrânea, inconsciente, do pensamento, numa como que pré-história do pensamento moderno (CARVALHO, 1970, p. 73).

---

<sup>107</sup> Temos, entre elas: o *Manuscrito Valentim Fernandes*, que traz consigo diversos diários de bordo, como o da viagem de D. Francisco de Almeida à Índia, escrito por Hans Mayr. Também compõe o manuscrito a *Crônica de Guiné* – já citada –, a *Descrição de Cento por sua costa de Mauritania e Ethiopia* e *Das yllhas do mar oceano; De prima inuentione Guv nee*, redigido por Martin Behaim; o diário de bordo da viagem de D. Francisco de Almeida à Índia, por um Hans Mayr (CARVALHO, 1970).

<sup>108</sup> Para uma melhor explicitação sobre os gêneros da literatura portuguesa de viagens, ver CARVALHO, Joaquim Barradas. *A Literatura Portuguesa de Viagens (Séculos XV, XVI e XVII)*. Revista USP, v. 40, n. 80, pp. 55-73, 1970.



Neste sentido, Ana Belluzzo, ressaltando o caráter intertextual e intercultural do processo de elaboração da iconografia dos viajantes nos mostra o impacto da obra *Mundus Novus*, de autoria de Vespúcio. Nela, temos uma valorização do caráter testemunhal da narrativa visual, descrita pelo ponto de vista do novo mundo, dando destaque aos hábitos canibais dos homens americanos (BELLUZZO, 1996). Neste sentido, as representações comprovam o sentimento de relação para com o observado, deixando claro os aspectos de interioridade daquele que observa. Da mesma forma, como afirma a autora:

[...] a concepção humanística emergente afirma a existência de um mundo novo, com fundamento em textos da Antiguidade e outros mais recentes de seus intérpretes, desdizendo certa mitologia antiga. Chama a atenção que a ideia de Antiguidade e Mundo Novo se toquem, passando a propiciar jogos de sentido a partir de analogias, semelhanças e diferenças (BELLUZZO, 1996, p. 11).

Na edição de Giovanni Battista Ramusio para a coletânea *Delle Navegatione et Viaggi*, publicada em Veneza entre 1550 e 1559, a carta de Vespúcio compreende uma importante relatividade na coexistência entre magia e ciência, “pois tanto evoca a determinação dos astros sobre o homem quanto aponta para novas possibilidades da construção de um espaço humano de teor projetivo, pelo qual o homem poderia estender os seus limites” (BELLUZZO, 1996, p. 11). Estes são aspectos importantes da posição humana que constitui o modo de pensar do século XVI e, em sequência, o XVII. A atmosfera filosófica trazida pelo humanismo, iria se desdobrar e culminar nos avanços da ciência moderna, experimental e empírica dos séculos seguintes.

Entretanto, as figuras do Novo Mundo que permeavam o imaginário dos viajantes nos períodos citados, não escaparam de uma interpretação emblemática. A representação sobre os índios pode ser sintetizada num modelo baseado em conteúdos simbólicos fundamentais. Belluzzo condensa-os de maneira precisa:

[...] a travessia, a visão paradisíaca e os presságios canibalistas. Na fabulação desencadeada no ciclo das descobertas, os míticos Eldorados sonhados ao sul do Equador correspondem ao Éden encontrado, onde vive o *bom selvagem*. Em contrapartida dantesca, estão os mundos inferiores – *inferus* em grego, raiz da palavra inferno –, com seus monstros marinhos, abismos povoados de criaturas insólitas e tribos de comedores de carne humana (BELLUZZO, 1995, p. 5).

Enquanto metáforas constantes para referir-se ao homem e a terra americana, a imagem do bom selvagem e do canibal<sup>109</sup>, a visão paradisíaca e a visão infernal, constituíram o imaginário das viagens e dos viajantes nos séculos XVI e XVII. Neste sentido, a obra do alemão Hans Staden<sup>110</sup> (1525-1576), que esteve no Brasil duas vezes – entre 1547 e 1550 –, apresenta relatos sobre o período em que o viajante foi prisioneiro dos Tupinambás, no litoral de São Paulo. Staden fez registros espantosos para os europeus ao descrever a cultura indígena, ressaltando os rituais antropofágicos, que consistiam no canibalismo (STADEN, 1974).

A França<sup>111</sup>, que adentrou o Brasil pelos litorais, possui participação importante na constituição do mito do bom selvagem, onde modelos trazidos da Antiguidade permitiam correspondências entre os antigos e os indígenas brasileiros, dando suporte a figura do bom selvagem (BELLUZZO, 1995). Ainda assim, os registros sobre canibalismo permeiam os relatos de dois missionários religiosos franceses: André Thévet (1502-1590), que esteve no Brasil em 1555, e Jean de Léry (1536-1613), que desembarcou em 1557. Os viajantes também realizaram importantes trabalhos geográficos e cartográficos sobre o Brasil.

Todavia, os exemplos mais explícitos – não somente sobre o aspecto do bom selvagem, mas aos outros também –, estão na iconografia, ou melhor, em

---

<sup>109</sup> “Nos séculos XVI e XVII, a imagem canibal torna-se personificação alegórica da América. As alegorias femininas dos quatro continentes são imagens poéticas que tiram proveito de atributos físicos, vestimentas e objetos alusivos, e, de acordo com os princípios preconizados por Cesare Ripa, espalha-se pela Europa o conceito de uma comedora de carne humana, desde o fim do século XVI. O forte impacto das imagens de canibalismo no inconsciente europeu e até mesmo na nossa contemporaneidade decorre não somente do teor agressivo, mas em grande medida da transgressão do tabu de não comer carne humana. A imagem de canibalismo é sobretudo perturbadora” (BELLUZZO, 1995, pp. 6-7).

<sup>110</sup> Conhecida como “*Duas Viagens ao Brasil*”, a obra de Staden tem como título original: “*História Verdídica e descrição de uma terra de selvagens, nus e cruéis comedores de seres humanos, situada no Novo Mundo da América, desconhecida antes e depois de Jesus Cristo nas terras de Hessen até os dois últimos anos, visto que Hans Staden, de Homberg, em Hessen, a conheceu por experiência própria, e que agora traz a público com essa impressão*” (STADEN, 1974).

<sup>111</sup> “A descoberta francesa do Novo Mundo pelos navegadores normandos deixa algumas das mais antigas obras sobre o Brasil, datadas da exploração da costa para comercializar o pau-brasil com os índios que habitavam o litoral. Esses índios brasileiros foram representados em baixos-relevos em madeira esculpida e pintada da suntuosa hospedaria *L'Isle du Brésil*, em Rouen, demolida em 1837, hoje na coleção do Museu de Antiguidades daquela cidade (i1.3). Realizados na delicada fatura procedente da concepção decorativa da Escola de *Fontainebleau*, os índios que vivem a saga do pau-brasil são idealizados nas relações proporcionais do homem universal e revelados a partir de códigos de postura e estrutura anatômica procedente dos atletas da Antiguidade. A nudez mitológica da Escola de *Fontainebleau* exclui toda significação moral” (BELLUZZO, 1995, p. 7).

duas pinturas portuguesas quinhentistas que assentam o índio no universo religioso (BELLUZZO, 1996) – importante de se destacar.

Na primeira, intitulada *Adoração dos Magos*<sup>112</sup> e atribuída a Vasco Fernandes, o Grão Vasco, temos o índio como rei mago, um enviado que traz consigo o testemunho de fé na verdade cristã. Além da contradição de se introduzir o índio americano na narrativa religiosa, os “sinais da religião mostram-se o elo que congrega o habitante das terras distantes nos valores da cultura europeia” (BELLUZZO, 1996, p. 12). Já na performance do *Inferno*<sup>113</sup>, o demônio se assemelha a figura do índio brasileiro, havendo não somente uma inversão, mas várias transformações e empréstimos de sentido (BELLUZZO, 1996). Belluzzo ressalta que:

As figuras de semelhança e dessemelhança – o *mesmo* e o *outro* – tiveram um papel construtivo e orientaram a interpretação no pensamento europeu até os fins do século XVI. As configurações de índios com fé cristã, à semelhança dos europeus e de índios diabólicos diante de europeus pecadores, estabelecem relações sociais de igualdade e diferença (BELLUZZO, 1996, p. 13).

Os exemplos citados afirmam o conteúdo altamente simbólico dos processos de representação dos viajantes durante o século XVI, adentrando os XVII também. Tendo em vista que o estabelecimento de aproximações humanas suprime distâncias e diferenças, a arte aparece como lugar simbólico, por onde se manifestam as paisagens pretendidas pelo visitante (BELLUZZO, 1996).

Outro aspecto importante no amplo universo das representações trazidas pela literatura de viagem, é a concepção de Natureza. Nas descrições europeias

---

<sup>112</sup> “[...] pertence à série executada por vários autores para o altar da capela-mor da Sé de Viseu, por volta de 1505 [...] A figura indígena, com cocar e flecha tupinambá, está vestida de modo a respeitar convenções da pintura e a se comportar de acordo com o decoro religioso [...] As implicações do enredo bíblico valem também para as hipóteses que admitem a presença de Pedro Álvares Cabral no primeiro plano da cena, como se usava na época [...] O descobridor de novos mundos, ajoelhado em agradecimento, traria o testemunho do representante das terras americanas, desígnio de conversão das almas dessa nação” (BELLUZZO, 1996, p. 12). Disponível em: <<https://artsandculture.google.com/asset/adoration-of-the-magi-vasco-fernandes/ywFz7PTSyWA3oQ?hl=pt-pt>>.

<sup>113</sup> “[...] de autor ignorado e provavelmente datado da primeira metade do século, aponta conflitos latentes no Quinhentos. Na cena sobre o pecado carnal e o castigo corporal, pode-se adivinhar a condenação arbitrada pela ética cristã [...] A mescla do demônio com o índio – ambas figuras do medo – sugere que o temor do desconhecido também se misturou com a condenação dos costumes indígenas, de acordo com as pregações dos missionários portugueses. Ao apresentar o demônio com atributos do indígena americano, a pintura provoca uma inversão de sentido, pela qual o índio passa a ter os atributos do demônio” (BELLUZZO, 1996, p. 12-13). Disponível em: <<http://www.museudearteantiga.pt/colecoes/pintura-portuguesa/o-inferno>>

sobre a América em geral e o Brasil, em particular, a partir de meados do século XVII, o que não faltam são ícones da natureza. Isso porque os viajantes se sentem mais motivados pelos animais e pela vegetação tão exóticos (BELLUZZO, 1996).

Podemos dizer que os holandeses foram os primeiros a estabelecer uma relação com natureza, seguindo uma observação estritamente física e científica, de acordo com o entendimento moderno, onde a nova abordagem da ciência da natureza é desenvolvida em oposição à crença religiosa ou aos atributos morais (BELLUZZO, 1995). A pintura holandesa<sup>114</sup> realizada por intermédio dos artistas e cientistas que acompanharam Maurício de Nassau (1604-1679), compreende o Brasil sob uma nova concepção de imagem, “não se tratando mais de imagem difusa, configurada pela atividade da imaginação, nem de adivinhação dos sinais da escrita divina na natureza” (BELLUZZO, 1995, p. 8). A nova compreensão da representação estava pautada na transposição do mundo para a superfície da tela.

A influência do tema natural se deve, sobretudo, à restauração da noção de natureza a partir do século XVI, através da arte e da ciência. No decorrer dos séculos XVII e XVIII, “os viajantes buscam agrupar os seres da natureza, em ordens científicas de conhecimento do universo” (BELLUZZO, 1996, p. 16). Como expõe Belluzzo:

A importância que adquirem as informações sobre espécies naturais, território e paisagem pode ser estimada pela sua valorização artística, traduzindo-se em preceitos e cuidados na prática de desenhos sobre o tema, assim como na qualidade da impressão dos resultados obtidos em viagens exploratórias [...] Atrás do interesse pelo assunto estava, sem dúvida, o interesse econômico na exploração dos recursos da terra visitada (BELLUZZO, 1996, p. 17).

Neste sentido, os caminhos foram dados para o que se veria na literatura de viagem dos séculos XVIII e, sobretudo, XIX. Os avanços da História Natural,

---

<sup>114</sup> “Por ocasião da ocupação das terras açucareiras de Pernambuco pelos holandeses, Albert Eckhout integra a comitiva de sábios e artistas, que se estabelece no Brasil no período de 1637 a 1644. Entre as obras mais instigantes dos holandeses no Brasil está o conjunto de quatro casais pintados por Albert Eckhout. As figuras impõem-se pelo grande porte e pela altivez, ao ocupar painéis de 2,60 metros de altura, que lhes dão uma estatura de retratos naturalistas, como até mesmo sugerem alguns autores, ainda que os casais de Eckhout estejam contaminados pelas concepções alegóricas em uso na época. O conjunto de Eckhout compreende duplas que parecem posadas: Índio Tupi e Índia Tupi; Índio Tarairiu e Índia Tarairiu (Tapuias); Mulher Mame/uca e Homem Mestiço; Mulher Africana e Homem Africano” (BELLUZZO, 1995, p. 8).

desenvolvida sobre os parâmetros das “luzes”, não só influenciaram grande parte dos viajantes, como construí-los-ia profissionalmente. Buscando investigar a fauna, flora e a natureza geológica, os chamados viajantes naturalistas foram os principais personagens do “redescobrimento” do Brasil, através de diversas expedições científicas. Da mesma forma, as viagens se enquadram numa orientação mercantilista de exploração dos recursos naturais, não somente, mas principalmente do Brasil, delegando as práticas e atividades além mar (LEITE, 1994).

### **2.3. Viagens e Viajantes no Oitocentos**

O século XIX constitui-se como um verdadeiro paradigma da literatura de viagem. Diversos sintomas presentes nos relatos das primeiras décadas do Oitocentos, revelam particularidades que caracterizam os viajantes como fundadores do redescobrimento de um Brasil independente. Isso porque são considerados como aqueles que, de forma mais sistemática, empreenderam expedições ao país. As narrativas de viagens europeias, especialmente aquelas produzidas na primeira metade do século XIX, ganham espaço na historiografia brasileira e no âmbito intelectual (COSTA, 2006). Como ressalta Wilma Peres Costa:

[...] a cada um dos momentos recorrentes em que a questão da “identidade nacional” esteve no centro do debate intelectual, o diálogo com o “olhar estrangeiro” veio também a desempenhar um papel estratégico, ajudando a balizar referências para o pensamento social brasileiro e a construir suas hipóteses interpretativas da realidade nacional” (COSTA, 2006, p. 31).

A historiadora ressalta que a abertura dos portos realizada por D. João VI aos estudiosos estrangeiros em 1816 – direcionada aos interesses das missões científicas – foi e tem sido investigada enquanto um processo adjunto à abertura comercial da América Portuguesa às nações amigas, realizada em 1808 (COSTA, 2006). Existem, no entanto, orientações que operaram em distintas direções. Se por um lado, a abertura comercial aspirava uma aliança com os ingleses, a “abertura às missões científicas estrangeiras visava um conjunto mais amplo (e específico) de nações europeias: a França da Restauração Monárquica e os países da Santa Aliança (Áustria, Rússia e Prússia)” (COSTA, 2006, p. 31).

De toda forma, o ano de 1808, marcado pela transferência da Corte portuguesa<sup>115</sup> para o Brasil, é tido como marco das grandes transformações políticas, sociais, culturais e econômicas que desdobrar-se-iam no decorrer do século. Ao falar de um “redescobrimto” ou um “novo descobrimto”, Sérgio Buarque de Holanda refere-se justamente aos anos seguintes da chegada da Família Real e à abertura dos portos ao comércio internacional pelo decreto de Dom João VI, onde o Brasil passou a ser atração e destino de geógrafos, naturalistas, comerciantes e artistas (HOLANDA, 1997). Mas quais os significados e matrizes por trás deste interesse?

Para responder tal pergunta, devemos voltar ao século anterior que, de antemão, tem papel fundamental nos desdobramentos da literatura de viagem que se seguiria. Assim, não seria possível pensar o mundo Ocidental, sem lembrar do movimento intelectual e filosófico que transformou o mundo das ideias na Europa durante o Setecentos. A historiadora Maria Fernanda Bicalho ressalta que o ‘século das Luzes’ proporcionou novas condições com:

[...] o desenvolvimento da ciência e da razão, a curiosidade pelos fenômenos da natureza, a consciência planetária e um certo olhar voltado para o exótico e o selvagem, que aguçou a curiosidade de cientistas e filósofos a respeito das sociedades não-europeias, sobretudo aquelas ainda pouco conhecidas ou contatadas pelos navegadores abrindo caminho para o que poderíamos chamar de uma ‘proto-etnologia’. A esse movimento propriamente intelectual, soma-se o interesse das potências na exploração de mares e territórios ainda pouco conhecidos, dando origem às viagens de circunavegação, visando à descoberta e a exploração de novas possibilidades expansionistas e colonizadoras (BICALHO, 2003, p. 105).

Anunciada ainda no século XVI com o Renascimento, a visão intelectual e reflexiva organizada por uma erudição concomitantemente artística e científica entra em vias de desenvolvimento com o projeto enciclopédico<sup>116</sup> e persiste com o advento do século XIX, após grandes revoluções (BELLUZZO, 1996). A nova

---

<sup>115</sup> Para um estudo empenhado em analisar as continuidades e descontinuidades históricas com a vinda da Corte para os trópicos no alvorecer do século XIX, ver: SCHULTZ, Kristen. *Versalhes tropical: império, monarquia e a Corte real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

<sup>116</sup> *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* ou simplesmente *Enciclopédia*, é símbolo de um dos maiores e mais complexos projetos editoriais da história. Foi editado pelos franceses Denis Diderot (1713-1784) e Jean le Rond d’Alembert (1717-1783), e publicado em diversos volumes durante o Setecentos, possuindo contribuições dos mais diversos pensadores da Ilustração.

ética das Luzes<sup>117</sup>, pautada na liberdade racional dos homens e na efetivação de sua felicidade, impulsionou de maneira veemente os estudos das ciências, dando asas ao seu renascimento. Os novos parâmetros no território das Ciências Naturais e Mecânicas, sobretudo, celebraram o cientista enquanto homem prático e de ação, imbuído de arquitetar a satisfação humana a partir de novos inventos e novas descobertas (DIAS, 2009).

Como ressalta a historiadora Ângela Domingues, na medida em que a ciência europeia, bem como sua metodologia<sup>118</sup>, evoluíram e renovaram-se, “os modos de observação e as perspectivas valorizadas nas formas de encarar outras realidades se alteravam e os instrumentos de observação científica se tornavam mais exatos e precisos” (DOMINGUES, 2008, p. 134). A pesquisadora do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), cita a revista oficial britânica *Royal Society – Philosophical Transactions* – como paradigma, ao destacar o interesse da elite científica britânica<sup>119</sup> pelo “conhecimento mais exato do Brasil, da sua geografia, produções naturais, habitantes, costumes e comportamentos” (DOMINGUES, 2008, p. 135). De acordo com Domingues:

Na construção do conhecimento que a Europa ilustrada tinha sobre o Brasil — de que é paradigmático o conhecimento plasmado nos artigos das *Philosophical Transactions* — privilegiava-se a observação directa, sobretudo quando era realizada em função dos novos interesses e metodologias científicas ao utilizar instrumentos de precisão. Afinal eram estas metodologias e instrumentos que o ‘século das luzes’ tinha passado a deter (DOMINGUES, 2008, p. 134).

Desta forma, as viagens no Setecentos já não podiam se comparar com as dos períodos anteriores, que adentravam o Atlântico carregadas de incertezas

---

<sup>117</sup> Convém mencionar que o movimento iluminista encontrou força em alguns países da Europa, revelando pensadores fundamentais para a modernidade: na Alemanha, Immanuel Kant (1724-1804) e seu idealismo transcendental foi o principal expoente; na Inglaterra, John Locke (1632-1704) afirmaram o empirismo ao ressaltar que todo pensamento deriva da experiência. Entretanto, foi na França que a ilustração despontou, sobretudo pela busca por uma emancipação das condições de vida, de produção e concepção do mundo. Destacam-se Denis Diderot (1713-1784), Jean le Rond D’Alembert (1717-1783), J. J. Rousseau (1712-1778), Montesquieu (1689-1755) e Voltaire (1694-1778).

<sup>118</sup> A autora evidencia, por exemplo, “o surgimento de relógios de pêndulo, de novos aparelhos de astronomia e física ou o aperfeiçoamento de instrumentos ópticos com aplicação na astronomia e na náutica, de sextantes e octantes, de barômetros e termômetros, permitiram a observação e o registo do mundo como ainda não tinha sido visto ou registado” (DOMINGUES, 2008, p. 134).

<sup>119</sup> Ver: DOMINGUES, Ângela. *O Brasil nos relatos de viajantes ingleses do século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo*. São Paulo: Revista Brasileira de História, vol.28, n. 55, pp. 133-152, 2008.

e inseguranças. Segundo Domingues, os itinerantes na época da ilustração “consideravam-se súbditos leais, socialmente responsáveis, executando uma missão (política, comercial, científica) sob o estandarte de uma nacionalidade e de um Estado, que lhes conferia um sentimento de identidade e superioridade” (DOMINGUES, 2008, p. 137).

Neste sentido, os deslocamentos passam a ser realizados com mais segurança em razão dos geógrafos e dos navegantes mais esclarecidos, ao passo que os relatos, as imagens e os mapas produzidos, revelam uma maior preocupação com a reorganização do globo terrestre, bem como o conhecimento natural, humano, econômico, antropológico e, obviamente, científico. Mais do que isso, os deslocamentos permitiram a “materialização de experiências diretas e pessoais, de observações feitas, vistas e comprovadas que assim se tornam transmissíveis” (DOMINGUES, 2008, pp. 143-144).

Os discursos sobre o Novo Mundo são pautados na emergência da História Natural, não só enquanto “uma estrutura de conhecimento”, mas como um “impulso à exploração continental, por oposição à marítima” (PRATT, 1999, p. 35). Na *Encyclopédie*, organizada por Diderot e D’Alembert, uma nota é dedicada a definição contemporânea deste campo:

A história natural abrange todo o universo, sendo seu objeto tão extenso quanto a natureza – os astros, o ar, animais, vegetais e minerais do globo terrestre, em sua superfície e profundidade. Estas partes são objeto de muitas ciências que derivam da história tronco (DIDEROT & D’ALAMBERT Apud LEITE, 1997, p. 200).

É a partir da exaltação das ciências empíricas – circunscritas pelo clima das luzes –, que o mundo começa a ser explorado com base na observação e no estudo dos fenômenos naturais. Em mesmo sentido, como ressalta Mary Louise Pratt, a consolidação de formas burguesas de subjetividades e poder, a inauguração de uma nova etapa territorial do capitalismo, uma nova busca por matérias primas, bem como a expansão do comércio e a concorrência entre as potências são averiguados (PRATT, 1999). As viagens de circunavegação podem ser caracterizadas como parâmetros para estes desenvolvimentos, na medida em que buscavam uma descrição concreta do mundo.

Dois eventos são importantes para o que se veria nas viagens do Oitocentos – resguardamos as próximas linhas para uma exposição simples desses eventos. Em primeiro lugar, a expedição internacional organizada pelo



geógrafo Charles de la Condamine<sup>120</sup> (1701-1774) à América do Sul, em 1735, trouxe ao público europeu representações sobre o rio Amazonas, a partir de uma análise descritiva sobre as populações indígenas<sup>121</sup>. Desta viagem, surge *Relation abrégée d'un voyage fait dans l'intérieur de l'Amérique méridionale*, publicada em 1745, que à luz da ilustração, foi produzida sob “um processo não só de compilação, edição e narração, mas também de acumulação empírica de observações pessoais” (SAFIER, 2009, p. 101). Como ressalta Neil Safier:

A *Relation abrégée* de La Condamine, mais que qualquer outro relato contemporâneo, conduziu leitores europeus pelo Amazonas do século XVIII, introduzindo a comunidade científica e o público amplo de leitores a um novo mundo, que, nos dois séculos e meio que se seguiram, tornou-se um importante laboratório e uma poderosa metáfora para a riqueza e a diversidade da vida animal e vegetal da Terra (SAFIER, 2009, p. 111).

Neste sentido, refletiu-se na literatura de viagem um empreendimento narrativo de caráter acumulativo e organizacional, onde a geografia é acuradamente registrada e o mundo humano é naturalizado. A importância das viagens exploratórias no âmbito das academias científicas seria ressaltada pelo surgimento de novos intelectuais do século XVIII, “instruindo um público de leitores curiosos, adeptos de salões e clientes de cafés e casas literárias, os quais absorveram as lendas e histórias que chegaram à Europa” (SAFIER, 2009, p. 93). As publicações de obras resultantes de viagens, “forjaram uma imagem de espaços exóticos não só dentro dos confins das academias científicas, mas também na esfera mais ampla da cultura letrada europeia” (SAFIER, 2009, p. 93).

---

<sup>120</sup> Para uma breve biografia de La Condamine em português, ver RAMINELLI, Ronald. *Charles La Condamine*. In: VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

<sup>121</sup> No artigo *Como era ardiloso o meu francês: Charles-Marie de la Condamine e a Amazônia das Luzes*, publicado pela Revista Brasileira de História, em 2009, o professor associado do Departamento de História da Universidade de Brown (EUA), Neil Safier, discute as ferramentas bibliográficas e etnográficas utilizadas por La Condamine em sua viagem, bem como as reações contemporâneas à publicação de seus relatos.

Outro evento que norteou o encontro com o Novo Mundo, foi a publicação do *Systema Naturae*<sup>122</sup> de Carl von Linné<sup>123</sup> (1707-1778) – também conhecido como Carl Linnaeus ou simplesmente Lineu –, naturalista sueco. Como destaca Mary Pratt, enquanto a expedição de La Condamine cruzava o Atlântico, Lineu aos vinte e oito anos “estabelecia um sistema classificatório que visou caracterizar todas as formas vegetais do planeta, fossem elas conhecidas ou desconhecidas dos europeus” (PRATT, 1999, p. 42).

O empreendimento da obra de Lineu teve profundo e duradouro impacto não apenas para as viagens e seus relatos, mas aos indivíduos europeus construírem e compreenderem seu lugar no planeta. Entre outros fatores, destaca-se o fato de o naturalista sueco não ter realizado viagens exploratórias pessoalmente, baseando-se, em essência, na “correspondência com naturalistas do mundo inteiro e nas informações recebidas de seus apóstolos, como Daniel Solander, Pehr Kalm e Anders Sparrman” (QUAMMEN, 2007, p. 133). Seu legado, todavia, ultrapassa o âmbito da literatura de viagem, significando uma nova forma de olhar o mundo natural<sup>124</sup>.

Como ressalta Mary Pratt, estes novos empreendimentos científicos tiveram resultados significativos para os futuros relatos de viagem, “exigindo e dando vazão à novas formas de conhecimento e autoconhecimento europeus, novos modelos para os contatos europeus além-fronteiras e novas formas de codificação das ambições imperiais europeias” (PRATT, 1999, p. 54). Em mesmo sentido, ao destacar a formação dos cientistas europeus que executaram expedições em território brasileiro, desde o século XVIII, Ana Beluzzo caracteriza a contribuição de Lineu enquanto um modelo científico caro aos viajantes, haja vista sua fundamentação em dados da observação visual (BELLUZZO, 1996). Para a autora:

---

<sup>122</sup> “[...] do modo como foi publicado, em 1735, era excepcional, uma coisa inédita: um volume in-fólio, de mais de 12 páginas, no qual delineava um ousado sistema de classificação para todos os membros do que ele considerava os três reinos da natureza: vegetal, animal e mineral” (QUAMMEN, 2007, p. 129).

<sup>123</sup> Para uma biografia de Lineu, veja o artigo de David Quammen intitulado *A paixão pela ordem*, publicado pela National Geographic no tricentenário de nascimento do naturalista, em 2007.

<sup>124</sup> Diz respeito à “[...] valorizar a diversidade da natureza por si mesma, e não só para a edificação teológica, e ansiar por acolher cada pedacinho possível dela em sua mente. Em sua opinião, a humanidade devia descobrir, nomear, contar, estudar, compreender e apreciar todos os tipos de criaturas da Terra. Para reunir todo esse reconhecimento, era preciso apenas duas coisas: observação perspicaz incansável e um sistema” (QUAMMEN, 2007, p. 128).

O modelo de representação artística preconizado pela ciência clássica coincide com um modelo de conhecimento exercido a partir do sentido da visão. A História Natural de Lineu constitui o primeiro parâmetro e, no seu interior, o reino da botânica oferece o exemplo mais logrado desse modelo de conhecimento e ordenação do universo. O desenho matemático dá fundamento à ciência clássica. Recorta os seres do universo, compara e classifica, introduzindo-os num grande quadro, que estabelece a ordem contínua do universo, na suposição de que gêneros e espécies reproduzem outros à sua própria semelhança (BELLUZZO, 1996, p. 18).

Para além do esquema de Lineu, outro modelo de conhecimento científico seria fundamentalmente importante aos viajantes naturalistas do Oitocentos. A concepção paisagística de Alexander von Humboldt<sup>125</sup> (1789-1859), também baseada na observação visual, buscou estudar as ‘fisionomias’. Igualmente de tradição iluminista, o naturalista prussiano “planejava compreender todas as formas de vida e suas relações com as condições físicas” (LEITE, 1997, p. 164).

No decorrer do século XIX, a sugestão de von Humboldt no que diz respeito ao redirecionamento das viagens para o interior dos continentes, orientou grande parte dos empreendimentos além mar e, também, contribuiu para o desenvolvimento da Geografia e das Ciências Físicas (LEITE, 1997). Miriam Leite ressalta que o naturalista foi, após Napoleão, “o homem mais famoso da Europa, através da influência exercida por sua obra científica e seus registros gráficos” (LEITE, 1997, p. 206-207).

Confere-se à von Humboldt os parâmetros da reinvenção da América como natureza. Em 1808, depois de quatro anos viajando ao lado do botânico Aimé Bonpland (1773-1858), por lugares que atualmente fazem parte da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e México, o prussiano publicou a obra *Quadros da Natureza* que, segundo a historiadora Lúcia Ricotta Pedras:

[...] constituiu, ainda com independência relativa em relação ao relato do Novo Mundo, uma tentativa de experimentar até que ponto as cenas da natureza, dos diversos continentes, podiam ser descritas sem perder o efeito do natural e sem perder a força de evocação e a consistência material de um juízo perceptivo sobre a natureza (PEDRAS, 2000, p. 97).

---

<sup>125</sup> Para uma biografia atual sobre Humboldt, ver WULF, Andrea. *A Invenção da Natureza – As aventuras de Alexander von Humboldt, o herói esquecido da ciência*. Tradução de Pedro Vidal. Lisboa: Temas e Debates, 2016.

O que se estabelece de maneira fundamental na ciência<sup>126</sup> de von Humboldt é o cruzamento entre a descrição e a especulação. De acordo com Pedras, as composições de Humboldt estão voltadas para o visual e, neste sentido, “seu recorte pictórico evoca primariamente o mundo visualizado e experimentado pelo viajante” (PEDRAS, 2000, p. 99). Com isso, a precisão descritiva em conjunto com uma ambivalência perceptiva, enunciada pelo contato direto, cria “uma paisagem a sugerir uma imagem viva [...] espécie de figuração que expõe com detalhes concretos a informação visual” (PEDRAS, 2000, p. 99). Deste modo, Ana Belluzzo conclui que:

A abordagem paisagística da natureza, formulada nos termos de uma "geografia das plantas", dá preferência à impressão geral causada pelas massas de vegetais e supera o exame dos vegetais isolados. A variedade pitoresca está em condições de substituir o recorte linear do desenho. A procura da vida espalhada pela atmosfera, que desperta e promove a observação do todo, favorece a atitude de contemplação da natureza. A visão de conjunto e apreensão da interação entre os componentes das paisagens de Humboldt fazem jus às exigências do homem total da época iluminista. (BELLUZZO, 1995, p. 12).

Enquanto matriz intelectual<sup>127</sup> os naturalistas que estiveram no Brasil no Oitocentos, von Humboldt “nunca pisou em terras brasileiras, pois foi-lhe negada licença de entrada pelo governo português, que suspeitou que se tratasse de um espião” (LEITE, 1997, p. 165). Entretanto, sua geografia botânica pautou, de forma significativa, as pesquisas realizadas pelos viajantes naturalistas do século XIX<sup>128</sup>.

Destaca-se a viagem realizada pela dupla Carl Philipp von Martius (1794-1868) e Johann Baptist von Spix (1781-1826), entre 1817 e 1820, como grande portadora das diretrizes de von Humboldt. Tendo o financiamento de D. José I,

---

<sup>126</sup> Seguindo as análises de Mary Pratt (1999) e Luciana Martins (2001), também se destaca a ênfase de von Humboldt em relação à expansão e estreitamento nas harmonias e forças invisíveis da natureza, que se dispõem com as “estéticas espiritualistas do Romantismo, do industrialismo e a era da máquina”. O relacionamento de von Humboldt com o estadista alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) reforça este ponto.

<sup>127</sup> Mesmo que em nota, não seria possível deixar de mencionar o nome de Charles Robert Darwin (1809-1882), que, “a partir de trabalhos de história natural e observações geológicas, elaborou um marco na ciência, com importantes consequências na história das ideias – A origem das espécies (1859)” (LEITE, 1997, p. 208). Sua contribuição à ciência natural nasceu da famosa viagem de circunavegação do Beagle, em 1839.

<sup>128</sup> “[...] para grande parte dos naturalistas do século XIX, a multiplicidade de sensações que envolvem o naturalista em sua viagem poderia e deveria ser descrita pela ciência. Daí o uso de representações pictóricas e a preocupação com os recursos literários das narrativas de viagem. Assim, o cientista que se fez viajante escolheu não apenas ver com os próprios olhos, mas ouvir e sentir com o próprio corpo os fenômenos lá onde acontecem” (KURY, 2001, p. 870).

Rei da Baviera, da Academia de Ciências de Munique e do chanceler austríaco, príncipe de Metternich, os dois viajantes alemães possibilitaram uma nova forma de se observar o mundo natural dos trópicos. De acordo com a historiadora Karen Lisboa<sup>129</sup>, Spix e Martius estabeleceram, a partir dos preceitos da abordagem *humboldtiana*, uma visão sentimental e filosófica das paisagens brasileiras, não deixando de lançar luzes à nossa civilização (LISBOA, 1997). Além disso, no tocante à paisagem, o aspecto da ilustração toma lugar fundamental nas viagens do Oitocentos, pois é a partir da comunicação da imagem através dos desenhos e pinturas, sobretudo, que se deu uma comunicação mais direta. Segundo Ana Belluzzo:

A pintura paisagística do século XIX é capaz de traduzir a experiência física do mundo, enquanto vivência do universo exterior, como revelam as sensações atmosféricas; e enquanto reconhecimento interior, como fazem pressentir as sensações cenestésicas, pelas quais o artista estabelece ligações com o mundo (BELLUZZO, 1995, p. 13).

Os viajantes, pintores ou desenhistas, que se destacam neste quesito são: os franceses Jean-Baptiste Debret<sup>130</sup> (1768-1848), Maria Graham (1785-1842) e Hercules Florence (1804-1879); os alemães Thomas Ender (1793-1875), Johann Moritz Rugendas (1802-1858) e Franz Keller Leuzinger (1835-1890).

Partindo para a exposição de outros viajantes no Oitocentos – sobretudo aos que interessam esta pesquisa –, é importante ressaltar que as consequências científicas com a vinda da Corte portuguesa ao Brasil, deram a ver ingerências no desenvolvimento das viagens exploratórias. Consequências que se ligavam, também, às práticas iluministas do estadista Marquês de Pombal ainda no século XVIII, cuja política liberal incentivava o interesse pela ciência e a exploração exclusiva dos recursos naturais das colônias. Como ressalta a historiadora Ana Rosa Cloquet da Silva, a política e a ciência portuguesa na virada do século XVIII para o XIX, “destinava-se a formar pesquisadores de recursos naturais, botânicos, metalurgistas, enfim, homens capazes de identificar as riquezas do reino e explorá-las” (SILVA, 2000, p. 121).

---

<sup>129</sup> Ver: LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Hucitec/Fapesp, 1997.

<sup>130</sup> Ver: LIMA, Valéria A. *J.-B Debret, historiador e pintor: a viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1819)*. Campinas / SP: Editora UNICAMP, 2007.

Neste sentido, quando os viajantes desembarcaram no Brasil, após a abertura dos portos, em 1808, a ciência já havia sido difundida pelos portugueses no sentido de entender a colônia de maneira mais efetiva. Estes viajantes vinham, especialmente, do Reino Unido, dado seu poder comercial e industrial<sup>131</sup>, da Alemanha, tendo em vista a aliança estabelecida com o casamento de D. Pedro I com arquiduquesa Leopoldina<sup>132</sup>, e da França, após a queda de Napoleão (LEITE, 1997).

A seguir, ressaltamos em ordem cronológica<sup>133</sup> os naturalistas<sup>134</sup> que estiveram em território brasileiro no Oitocentos: o príncipe alemão Maximiliano de Wied-Neuwied, entre 1815-1817; o austríaco Emanuel Johann Pohl, entre 1817-1821; o francês Auguste de Saint-Hillaire, entre 1820-1821; o inglês Charles Darwin, em 1832; o escocês George Gardner, em 1832; o francês Francis Castelnau, em 1843; a austríaca Ida Pfeiffer, em 1846; o inglês Henry W. Bates, em 1848; da Prússia, Hermann Burmeister, em 1850; o inglês Hamlet Clark, em 1856; de Lubeck, Robert Ave Lallement, entre 1857-1858; o suíço Johann Jakob von Tschudi, em 1857; o italiano Hillyer Enrico Giglioli, em 1865; o inglês Thomas Plantagenet Bigg-Whiter, em 1872; o inglês James M. Wells, em 1873; o norte-americano Orville A. Derby, entre 1875-1915; o norte-americano Herbert H. Smith, entre 1873-1878; da Baviera, a Princesa Teresa, em 1888 e o francês Henri Coudreau, em 1895.

Como vemos, o maciço número de viajantes naturalistas no Brasil alcançaria, inclusive, o início do século XX. Não obstante, cabe ressaltar a possível ausência de nomes, haja vista o imenso arcabouço de itinerantes que, por aqui, estiveram. Assim, resguardamos as últimas páginas deste capítulo para

---

<sup>131</sup> Destacando Thomas Lindley, John Luccock e Henry Foster, os ingleses são considerados os primeiros a adentrar o Brasil no século XIX, alavancados pela inesgotável expansão europeia que, desde o Setecentos, combinava interesse científico à necessidade de domínio concreto sobre a produção mercantil (PRATT, 1999).

<sup>132</sup> Spix e Martius integraram a comitiva da futura imperatriz do Brasil, que chegou ao Rio de Janeiro em julho de 1817.

<sup>133</sup> As informações foram contraídas diretamente de: LEITE, Miriam L. Moreira. *Viajantes naturalistas – caracterização*. In: *Livros de viagem (1803-1900)*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

<sup>134</sup> Importante ressaltar que a profissão do naturalista não era categórica. Segundo Miriam Leite, “dentro do Brasil, há indícios de reconhecimento do naturalista-viajante como profissão [...] e até mesmo a criação do cargo de naturalista-viajante por Ladislau Neto, no Museu Imperial do Rio de Janeiro. A esse dado acrescenta-se as informações que se tem de escravos e homens e mulheres livres ocupados em empalhar pássaros ou em organizar herbários e colecionar minérios como atividade habitual” (LEITE, 1997, p. 203).

a apresentação dos viajantes que norteiam a presente pesquisa. Para tanto, destacamos o fato de que eles atestam três diferentes períodos do Oitocentos no Brasil, como veremos.

O primeiro é John Mawe<sup>135</sup> – nascido no condado de Derbyshire, na Inglaterra, em 1764 –, considerado como aquele que inaugurou o início das inúmeras obras a respeito do Brasil, publicadas após a abertura dos portos. Enquanto mineralogista e comerciante de minerais, dedicou quinze anos de sua vida às viagens marítimas com fins científicos e comerciais. Além da América, percorreu grande parte das minas da Inglaterra e da Escócia a pedido do rei da Espanha, Carlos VI.

De Londres, Mawe partiu para uma viagem de cunho comercial ao Rio da Prata, em 1804. Sua vinda ao Brasil, após momentos conturbados em Montevidéu, precedeu a chegada da Família Real portuguesa. Passando pelos portos de Santa Catarina, Santos e São Paulo, Mawe chegou ao Rio de Janeiro e, através do contato com o conde de Linhares Rodrigo de Souza Coutinho, obteve do então Príncipe Regente de Portugal, Dom João VI, a aprovação para realização de viagens ao interior do Brasil. Como ressalta a historiadora Valéria Lima:

Graças a sua experiência no campo da mineralogia, estava incumbido de verificar a situação das minas de ouro e diamante no interior do país, devendo prestar contas ao governo no término da viagem. Mawe saiu do Rio de Janeiro em 1809, retornando em fevereiro do ano seguinte. Estava consciente da exceção que se abria a sua pessoa, já que um decreto proibia, naquela época, a presença e qualquer estrangeiro no interior do país (LIMA, 2007, p. 194).

Os relatos de Mawe, expostos em *Viagens ao interior do Brasil*<sup>136</sup>, seguem o percurso cronológico de seus deslocamentos, desde Montevidéu, até a Capitania do Rio Grande – uma das maiores do Brasil no período colonial –, sendo composto por descrições e observações minuciosas, tanto dos assuntos que se relacionavam à sua ocupação de mineralogista, quanto dos costumes

---

<sup>135</sup> As informações biográficas sobre o viajante foram coletadas do *Dictionary of National Biography* (t. XIII, pp. 110-111), publicado de 1885 a 1901, bem como da *Introdução* de sua obra, publicada pela Editora Itatiaia em parceria com a Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), em 1978.

<sup>136</sup> Com o título original de *Travels in the Interior of Brazil, particularly in the Gold and Diamond districts of that Country*, foi publicada 1812, em Londres, por Longman, Hurst, Rees, Orme and Brown, Paternoster-Row. Sua obra foi reconhecida e traduzida para o francês, italiano, holandês, sueco, alemão, russo e, em 1944, para o português.

dos habitantes. A obra é dividida em 20 capítulos e 3 Apêndices, trazendo, de maneira geral, uma visão positiva do viajante inglês sobre o Brasil. Mais do que isso, como destaca Valéria Lima, ela “traduz uma mudança significativa na forma de encarar o Brasil, marcada, ainda nos relatos do século anterior, por um forte exotismo [...] algumas de suas observações sugerem uma nova interpretação das condições do país” (LIMA, 2007, p 195).

Contudo, o empreendimento de Mawe não deriva de uma grande expedição científica, tendo em vista que foi realizado num momento anterior à abertura dos portos e da grande “invasão” científica estrangeira. O mineralogista britânico seria mais conhecido como o primeiro estrangeiro a obter permissão para explorar e inspecionar a produtividade extrativa das minas brasileiras, além de outras regiões do interior entre 1809 e 1810. Da mesma forma, seria sua obra o primeiro relato autêntico sobre o Novo Mundo no Oitocentos, satisfazendo a necessidade de informações até então.

Ao retornar para Londres, em 1811, Mawe inaugurou seu comércio e passou a ser reconhecido como *practical mineralogist*, perito em minerais e pedras preciosas. O viajante termina por dedicar-se a produção de livros sobre mineralogia, tais como: *Treatise on Diamonds and Precious Stones* (1813), *Catalogue of Minerals* (1815), *Descriptive Catalogue of Minerals* (1816), *Familiar Lessons on Mineralogy and Geology* (1819), *Instructions for the use of the Blow-pipe and Chemical Tests* (1822), *The Linnaean System of Conchology* (1823) e *Amateur Lapidary guide* (1827). John Mawe faleceu em Londres no ano de 1829.

O segundo viajante é Alcide Dessalines D’Orbigny<sup>137</sup> – nascido em Couëron, na França, em 1802 –, naturalista especializado em geologia e paleontologia, considerado o fundador da micropaleontologia e da sistematização da paleontologia estratigráfica. Sempre dispôs do interesse pelas Ciências Humanas, com especial inclinação à História Natural. Não obstante, sua expedição ao continente americano foi comissionada pelo Museu de História Natural de Paris – fundado em 1793 –, com o intuito de analisar a fauna e flora, bem como o elemento aborígine sul-americano.

---

<sup>137</sup> As informações biográficas sobre o viajante possuem escassez de fontes, até onde pudemos investigar. Ver: RUIZA, M., FERNÁNDEZ, T. y TAMARO, E. *Biografía de Alcide d'Orbigny. En Biografías y Vidas. La enciclopedia biográfica en línea*. Barcelona (Espanña), 2004.



D'Orbigny partiu da França em 1826, com apenas vinte e quatro anos de idade, e percorreu não somente o Brasil, mas o Uruguai, Argentina, Chile, Bolívia e o Peru. Da reunião dos dados e materiais da expedição, resultou a monumental obra *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, com 10 volumes apresentados entre 1834 e 1847. Nela está presente a *Viagem pitoresca através do Brasil*<sup>138</sup>, dividida em 11 capítulos, que traz os relatos do viajante francês – desde o Rio Maranhão até São Paulo – durante o tempo em que esteve em território brasileiro, entre 1831 e 1832. Para além de seus ideais enquanto estudioso da natureza, as impressões e observações de D'Orbigny ressaltam a utilização de outros relatos de viagem, desde Colombo:

Reproduzindo, aqui, os nomes e roteiros dos viajantes que tomaram conhecidas as duas Américas, deixei assinaladas, de maneira completa, as fontes diversas em que colhemos as observações que constituem nossa “Viagem Pitoresca”. Na descrição de cada um dos países de que se compõe a América, exporemos o que tiver relação com suas particularidades geográficas (D'ORBIGNY, 1976, p. 31).

O fim da expedição ocorreu em 1834 e os anos seguintes fizeram D'Orbigny, a partir dos valiosos materiais recolhidos no Brasil de caráter geográfico, antropológico e etnográfico, ocupar a cadeira de paleontologia no Museu Jardim das Plantas, um dos maiores centros de História Natural de toda a Europa e, conseqüentemente, a presidência da Sociedade Geológica da França, fundada em 1830. Como escritor científico, o naturalista se envolveu em diversas publicações, sendo autor de outras tantas obras específicas sobre a paleontologia. Alcide D'Orbigny faleceu na França, em 1857.

Por fim, temos Jean Louis Rodolphe Agassiz<sup>139</sup> – nascido em Friburgo, na Suíça, em 1807 –, talvez o viajante mais conhecido dentre os três selecionados. Tendo o naturalista Carl Friedrich Philipp von Martius como professor e mentor, podemos imaginar o interesse do viajante suíço pela História Natural, onde tomou partido dos ideais de von Humboldt e Georges Cuvier – um dos principais nomes da zoologia na Europa. Agassiz foi educado sob uma atmosfera

---

<sup>138</sup> Nos pautamos na versão publicada pela Editora Itatiaia em parceria com a Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), em 1976.

<sup>139</sup> As informações biográficas sobre o viajante foram coletadas de: ANTUNES, Anderson Pereira. A rede dos invisíveis: uma análise dos auxiliares na expedição de Louis Agassiz ao Brasil (1865-1866). Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) – Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, 2015, 155f.

impregnada pela *Naturphilosophie* – Filosofia Natural – e, não obstante, fomentou seu interesse pelo Brasil muito antes de viajar:

[...] eu era atraído para o Brasil por um desejo de quase toda a minha vida. Aos vinte anos de idade, quando era apenas um estudante, Martius encarregou-se, tendo morrido Spix, de descrever os peixes colecionados no Brasil por esses dois célebres viajantes. Desde então, voltou-me à mente muitas vezes a ideia de ir estudar aquela fauna no seu próprio país; era um projeto sempre odiado, por falta de ocasião oportuna, mas nunca abandonado (AGASSIZ, 1975, p. 9).

A Expedição Thayer ao Brasil, chefiada por Agassiz entre 1865 e 1866, só foi possível graças a sua transferência para aos Estados Unidos e ao financiamento do empresário Nathaniel Thayer, à quem dedicou o diário intitulado *Viagem ao Brasil (1865-1866)*<sup>140</sup>. Embora a viagem tivesse, em primeira instância, “o objetivo de permitir a Agassiz algum tempo de descanso de sua atarefada rotina e de seus trabalhos na Universidade de Harvard e no Museu de Zoologia Comparada, a empreitada rapidamente tomou um rumo científico” (ANTUNES, 2015, p. 46).

Além do imenso interesse pela combinação das espécies presentes na fauna e flora do continente americano, Agassiz buscava, de modo mais geral, fazer coleções para seus estudos futuros. Seus relatos também deixam claro sua predisposição ao estudo das raças de um ponto de vista científico, deixando em aberto suas implicações políticas. Desta forma, para além de um olhar apurado à natureza, o viajante lançou notas significativas sobre a sociedade brasileira. Sua obra está organizada em 16 capítulos e um Apêndice, descritos com a ajuda de sua esposa Elizabeth Cary Agassiz (1822-1907). O diário é definido pelo próprio viajante suíço como um “[...] produto mais das circunstâncias que de um propósito premeditado” (AGASSIZ, 1975, p. 12).

Contudo, a Expedição Thayer é afirmada como uma das maiores vistas no Brasil do Oitocentos. A notabilidade de Agassiz enquanto cientista, o amplo número de materiais e espécimes coletados, “bem como a capacidade de mobilização de órgãos públicos, de investidores privados e de centenas de auxiliares voluntários, tornaram-na uma expedição singular (ANTUNES, 2015, p. 83). Louis Agassiz faleceu nos EUA, em 1873.

---

<sup>140</sup> Utilizamos a versão publicada pela Editora Itatiaia em parceria com a Editora da Universidade de São Paulo (Edusp), em 1975.

\*

Buscando ressaltar o universo dos viajantes e da literatura de viagem, este capítulo debruçou-se sobre as linhas de ação que o movimenta. Pudemos ver como a viagem, o viajante e o relato compõem uma esfera multifacetada, colocada à disposição daqueles interessados pelo desafio. Possuidores de características singulares, os textos e imagens que emergem das observações do estrangeiro sobre o outro trazem consigo pressupostos e limites heterogêneos, estabelecendo parâmetros e expectativas que não devem ser negados, ao mesmo tempo em que podem direcionar a literatura de viagem para um âmbito plural. Sua historicidade não deve ser esquecida, pois determina as (des)continuidades deste universo. Não obstante, os relatos de viagem do período contemporâneo revelam heranças e bagagens tanto da Antiguidade de Heródoto, quanto da Idade Média de Marco Polo.

Assim, o 'século das luzes' expressou novas formas e sentidos à essa literatura. O desenvolvimento da ciência em geral, e da História Natural, em particular, reforçou a necessidade das experiências empíricas e do contato direto com a natureza. Desta forma, a viagem científica empreendida no Oitocentos é definida como uma alegação do exótico, ao passo que a pesquisa naturalista de cunho exploratório se envolve nos interesses da esfera política. A apresentação dos viajantes no fim, constrói ponte para próximo capítulo, pautado na análise de seus relatos sobre a religião e a religiosidade brasileira, bem como em seus contextos de partida (Europa) e de chegada (Brasil).

### **Capítulo 3 – A Religião e a Religiosidade brasileira oitocentista: os relatos de John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz**

Chegamos, assim, ao capítulo destinado à análise dos relatos de viagem de John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz. Desde já, faz-se importante destacar que partimos da ideia de que estes viajantes estrangeiros são responsáveis por importantes representações da sociedade brasileira do século XIX, em âmbito geral. Da mesma maneira, são personagens que carregam em si conjecturas pessoais que, de uma maneira ou de outra, interferem no modo de narrar e descrever indivíduos diferentes e contextos nunca antes vistos e vivenciados. Neste sentido, o Brasil do Oitocentos é estabelecido, por um lado, enquanto uma tela branca, na qual os viajantes pintaram através de palavras e imagens o que viram e fizeram ver, suas impressões e seus julgamentos sobre o diferente. Por outro lado, ressalta-se que este Brasil é lugar de vivências diversas, de povos multiculturais, de um forte sincretismo, enfim, de pessoas reais e não apenas representadas.

O presente capítulo busca estabelecer e analisar os relatos de John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz, que tratam da religião e da religiosidade brasileira oitocentista. Para tanto, atravessamos um caminho de três eixos, que se entrelaçam na busca por um retrato interpretativo sobre o universo religioso do Brasil naquele período. Retomaremos, de maneira pontual, as ferramentas teóricas e conceituais estabelecidas no Capítulo 1, bem como as indagações do Capítulo 2 para nos ajudar na interpretação dos relatos de viagem.

Deste modo, o primeiro eixo pretende apresentar o contexto de partida e o contexto de chegada destes viajantes. Especificamente, buscamos ressaltar as linhas de força da dimensão religiosa estabelecidas na Europa e no Brasil durante o século XIX. Esta contextualização serve, não apenas para que possamos entender o lugar de partida desses personagens, mas para evidenciar, por um lado, os desdobramentos do processo de secularização vivido nos países europeus, que engendraram fortes disputas políticas e religiosas (HAUPT, 2008). E, por outro lado, para compreender o ecoar destas conjecturas no Brasil, possuidor de precedentes históricos que condicionaram a relação

entre Igreja e Estado português, bem como os aspectos da religiosidade desde o período colonizador (SANTIROCCHI, 2015).

O segundo eixo busca evidenciar uma narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos. Ressalta-se aqui, o trabalho minucioso de leitura, identificação e coleta dos discursos que dizem respeito ao emaranhado religioso brasileiro. Esta etapa se fez importante, na medida em que os livros selecionados apresentam uma abundância temática, permeada por discursos que se conectam em sentido amplo. Apesar da semelhança na forma de estabelecer os lugares por onde passaram – e, de fato, todos os três itinerantes circunscrevem detalhadamente a cidades, as províncias, as vilas, os portos etc. –, os viajantes aqui apresentados não organizaram suas narrativas a partir de temas particulares e bem definidos. Alcide D’Orbigny e John Mawe, por exemplo, estruturaram seus relatos estritamente a partir dos territórios que perpassaram, enquanto Louis Agassiz dá nome aos seus discursos parágrafo à parágrafo.

Desta forma, buscamos sistematizar os relatos, isto é, organizá-los em suas especificidades, que vão desde a abordagem sobre o clero e, desta forma, a relação entre política e religião; a arquitetura sacra das paróquias e igrejas; as procissões e festas religiosas; a religiosidade popular; até a educação e a vida religiosa das mulheres. Todos esses conteúdos que abrangem o universo religioso estão distribuídos de maneiras indiscriminadas, havendo a necessidade de organização (MARSON, 1984).

Por fim, o terceiro eixo deste capítulo busca destacar os relatos que abordam, especificamente, as manifestações da religiosidade popular, em sentido irrestrito. Atentaremos para a problemática em torno deste tema, tão instigante quanto complexo (BRANDÃO, 1986), tendo em vista que as manifestações religiosas de cunho popular eram relacionadas, especialmente para a Igreja Católica, com as atividades profanas e marginais, não correspondendo, assim, ao catolicismo dito oficial (AZZI, 1978; SOUZA, 1987). De antemão, os relatos selecionados evidenciam, sobretudo, festas e comemorações culturais, bem como as procissões religiosas e os dias dos santos. Não obstante, eles atestam e compartilham de uma visão problemática, uma vez que a religiosidade popular salta dos discursos dos viajantes enquanto elemento estranho, heterogêneo e carnavalesco (AGASSIZ, 1975).

Desta forma, este capítulo trata do movimento de interpretação dos relatos de viagem, buscando expor seus discursos que possivelmente fazem emergir um retrato sobre a religião e a religiosidade oitocentista brasileira. Trata-se de refletir os relatos a partir do que eles propõem enquanto representações, e de noções que perpassam o campo religioso brasileiro deste período, tais como cultura e religião – e as noções que daí resultam. Procura-se ressaltar o poder da alteridade na busca por uma compreensão sobre o modo de exibição presente entre os viajantes (visitantes) e os habitantes (integrantes) representados. É destacado, neste sentido, não somente o encontro subjetivo entre mundos, permeado por complexas relações sociais e culturais, mas a emergência de um universo religioso tão significativa e expressivo, quanto único.

### **3.1 – Contexto de partida e chegada: a dimensão religiosa no século XIX**

Estabelecer o contexto europeu e brasileiro do século XIX, reivindica uma série de discussões acerca dos precedentes históricos que condicionaram importantes mudanças nas esferas espiritual e secular. Não obstante, são colocados processos históricos de um lugar que, indiscutivelmente, ecoam nos mais diversos cantos do outro. Em especial, destaca-se o século das luzes como marco de grandes transformações nas formas de se pensar o mundo, especialmente a partir dos desdobramentos na esteira da modernização e da secularização<sup>141</sup> (KAUFMANN, 2013).

Como destaca o sociólogo Franz-Xaver Kaufmann, com desenvolvimento da ideia de Estado absolutista<sup>142</sup>, a unidade dos poderes espiritual e secular foram estabelecidas, principalmente se pensarmos as Igrejas nacionais das reformas anglicana e luterana. Entretanto, o iluminismo se colocou contrário as formas de união entre “trono e altar”, sobretudo, na França. Este movimento que abriu margem para a Revolução Francesa de 1789, no entanto, “logo deu lugar

---

<sup>141</sup> Secularização aqui, entendida dois sentidos: “[...] exclusão da autoridade da autoridade eclesiástica dos âmbitos do domínio mundano” e como “descristianização e deseclesialização por parte da população”, onde temos a perda de controle da religião sobre a sociedade e a redução no que diz respeito a participação da Igreja nos campos do saber e do comportamento da população (KAUFMANN, 2013, p. 73-74).

<sup>142</sup> “Os teóricos das formas de governo estatal, por exemplo, Maquiavel, Bodinus, Botero e Hobbes, legitimaram o príncipe como administrador soberano do poder no interesse de seus súditos “pela graça de Deus” (e não do papa), que, entretanto, não se prendia a nenhuma lei” (KAUFMANN, 2013, p. 63).

ao terror e conduziu às confrontações, que atravessaram todo o século XIX, entre o princípio de Estado monárquico, e o princípio de Estado democrático” (KAUFMANN, 2013, p. 63). Neste sentido:

[...] a crítica da religião durante o século das Luzes, a separação entre a Igreja e o Estado como se manifesta na constituição civil do clero durante a Revolução Francesa e a perda de uma orientação religiosa por amplas camadas da população teriam criado um “vazio” em que o nacionalismo poderia ter sido inserido e em que teria tomado o lugar da religião como sistema de fé e orientação (HAUPT, 2008, p. 77).

Ao analisar a obra de Hans-Ulrich Wehler<sup>143</sup>, o historiador alemão Heinz-Gerhard Haupt ressalta que a derrocada da religião no processo de secularização criou caminhos sensíveis para o desenvolvimento do nacionalismo, desde o fim do século XVIII na Europa (HAUPT, 2008). Não obstante, essa transferência de autoridade – ou, pelo menos, uma constante busca por tal – teria sido possível graças ao fato de que a religião e o nacionalismo compartilhavam ideias e incumbências semelhantes, que iam desde a concessão de “mitos de origem, santos e mártires, objetos, lugares e cerimônias”, até, enfim, “um sentido do sacrifício e das funções de legitimação e mobilização”<sup>144</sup> (HAUPT, 2008, p. 77).

Haupt crítica, no entanto, a ideia de um ‘vazio’ em relação a perda de relevância da religião. Para ele, o termo destaca apenas de maneira metafórica a profundidade da mudança, não revelando de objetivamente a “complexidade das constelações e das evoluções históricas que se caracterizam por sobreposições de tendências [...]” (HAUPT, 2008, p. 77). Neste sentido, seria mais adequado pensar a “semelhança do não-contemporâneo”<sup>145</sup> para melhor representar e atuar sob contextos e transições históricas tão complexas (HAUPT, 2008).

O ponto crucial, nesta perspectiva, dirige-se a reflexão sobre o lugar do religioso perante outras referências culturais. Propõe-se pensar, assim, para

<sup>143</sup> WEHLER, Hans-Ulrich. *Nationalismus*. München: Beck, 2003.

<sup>144</sup> “O período jacobino na França e as guerras antinapoleônicas seriam, nessa perspectiva, as primeiras manifestações do que a historiadora francesa Mona Ozouf (1976) chamou de “transferência de sacralidade” do domínio religioso estrito para a nação. É assim que os *sansculottes* falavam de sua “*sainte pique*”, celebravam a Revolução diante dos “altares da pátria” e partiam para lutar em guerras santas” (HAUPT, 2008, p. 77).

<sup>145</sup> “[...] fórmula do filósofo Ernst Bloch (1935) que põe o acento na coexistência de diferentes sistemas de fé e explicação do mundo no interior de uma dada sociedade, que possuem, além do mais, uma longevidade e temporalidade diferentes” (HAUPT, 2008, p. 77).

além da crítica extensiva sobre a religião, os diferentes modos pelos quais o renascimento religioso se deu nas modernas sociedades europeias. Neste sentido – no cerne das discussões sobre a secularização – talvez não seja necessário constatar o ‘vazio’ criado por ela, mas, antes de tudo, perguntar a qual tipo de religiosidade o nacionalismo do século XIX pôde se unir (?) – uma questão ainda sem respostas definitivas (HAUPT, 2008). Os Estados nacionais, possuem papel importantíssimo nestas conjecturas, uma vez que:

“[...] não agiam somente como fatores de comunicação, mas tentavam também se impor como princípios organizadores das sociedades, como fonte de legitimidade e como referente de moralidade cívica. Nessa obra de penetração, os Estados Nacionais enfrentaram resistências, entre as quais as mais fortes e ativas foram as da Igreja Católica. Ela se opunha à intervenção do Estado nos sistemas de ensino, no funcionamento interno das Igrejas, assim como na organização pública das cerimônias unificadoras, dos heróis míticos, das ideologias integradoras” (HAUPT, 2008, p. 80).

Desta forma, os conflitos relativos ao lugar das igrejas nas sociedades nacionais giravam em torno da discussão sobre outro problema, mais fulcral: quem é o proprietário do monopólio sob a interpretação do passado e do presente nessas sociedades?<sup>146</sup> Parafrazeando Philip Schlesinger, Haupt ressalta que as culturas nacionais deste período não devem ser consideradas apenas enquanto “depósitos de símbolos compartilhados”, mas como “lugares de contestação”, onde são travadas disputas constantes (HAUPT, 2008, p. 80).

Essas lutas entre, pelo menos, dois sistemas de símbolos, duas lógicas de integração e duas organizações da memória coletiva e oficial opuseram, em vários Estados europeus, o Estado e a Igreja Católica, de Portugal a Itália, da França à parte checa do Império Austro-Húngaro. Nesses conflitos, as lutas de poder para o predomínio efetivo e/ou simbólico ocorriam nos diferentes Estados em formas semelhantes ou diferentes [...] (HAUPT, 2008, p. 80).

Cabe-nos destacar, especificamente, os casos francês e italiano, justamente pelo fato de ecoarem sob o contexto brasileiro no Oitocentos. Na França, em meio a Revolução, o “Estado revolucionário obrigou o clero a um juramento cívico”, provocando uma intensa fragmentação no cerne da Igreja, “entre os sacerdotes que juravam e os que se recusavam a jurar” (HAUPT, 2008, p. 81). Este conflito foi contornado no período Napoleônico graças à uma

---

<sup>146</sup> Ver: BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL, 1989.



concordata com a Santa Sé, mas foi estimulado novamente no período da Restauração, quando o poder Monárquico se apoiou na Igreja (HAUPT, 2008).

Em outro ponto vista, o historiador Roberto Di Stefano ressalta que a restauração religiosa na França, do ponto de vista jurídico, não resultou na separação entre Igreja e Estado – mesmo este último tendo controlado as ações eclesiásticas –, mas, sim, uma unidade do espiritual para com o temporal (DI STEFANO, 2012). Como o próprio ressalta:

La noción de Iglesia como persona jurídica es fruto de la concepción eclesiológica de la Restauración, que ve en la Iglesia una entidad análoga al Estado. Esa concepción se refleja en la política concordataria que impulsa la Santa Sede a lo largo de la centuria: es el que firman la Santa Sede y el Imperio francés en 1801 el que inaugura —la era de los concordatos—. Es sintomática al respecto que sea decimonónica la elaboración de ese nuevo subgénero del derecho canónico que es el derecho público eclesiástico, orientado a regular las relaciones de la Iglesia con los Estados (DI STEFANO, 2012, p. 221).

A partir da segunda metade do século XIX, a tensão entre Igreja e Estado na França, encontraria sua maior expressão. Como destaca Haupt, “sustentar a República e declarar-se pelo progresso político e social eram equivalentes a anticlericalismo”, ao mesmo tempo em que a salvaguarda da Monarquia e a oposição ao movimento republicano, “eram o mesmo que a defesa da fé cristã e da Igreja Católica” (HAUPT, 2008, p. 81). Não obstante, tendo o clericalismo como inimigo, os republicanos triunfantes delimitaram o poder institucional da igreja, especialmente no que diz respeito a laicização<sup>147</sup> das escolas – lugar de ação privilegiado pela igreja –, que também passaram a ser gratuitas e obrigatórias (HAUPT, 2008).

Já na Itália, o acordo entre a Santa Sé e o movimento nacional parecia encaminhado antes das tentativas de unificação do país, isto é, a revolução de 1848, também conhecida como *Risorgimento*. Entretanto, com a posição contrarrevolucionária do papa, a instituição católica se afastou, “com sua hostilidade à unidade nacional, e os sacerdotes que participavam da unificação nacional tiveram que enfrentar problemas com a hierarquia eclesiástica” (HAUPT, 2008, p. 81). Como ressalta Haupt, este ambiente adverso expressou dois polos após a unificação:

---

<sup>147</sup> “[...] Em 1880, laicizaram os hospitais, mantidos antes pela Igreja; em 1884, o divórcio foi legalizado, e em 1889, uma lei decretava que os sacerdotes eram obrigados a fazer o serviço militar como todos os cidadãos” (HAUPT, 2008, p. 81).

O Estado reagiu ao questionamento do governo e do Estado confiscando os bens da Igreja, obrigando aos seminaristas e sacerdotes o serviço militar e não reconhecendo o casamento religioso se não fosse acompanhado do casamento civil. O Estado praticou de forma draconiana seu direito de inspeção e consentimento à ordenação dos bispos, de modo que, em 1864, metade das dioceses não possuía bispos. A posição do papa endureceu quando, em 1864, condenou em seu “*Syllabus*” os “oitenta erros”, e, em 1870, afirmou a infalibilidade do papa ao se pronunciar *ex-cathedra* (HAUPT, 2008, p. 81).

Desta forma, o ponto crítico estava direcionado para a sobrevivência ou não do Estado pontifical. O protesto estabelecido com a revolução, elevou Roma “a símbolo da unidade nacional reencontrada” e, mais do que isso, reivindicou uma Roma do povo, que “deveria ser construída contra o papa” (HAUPT, 2008, p. 82). As décadas que se seguiram podem ser caracterizadas, como ressalta Haupt, por um “comportamento fortemente anticlerical da esquerda, mas sob pressão também da direita, que procurou desenvolver uma política simbólica própria contra o papado, o qual se considerava “prisioneiro dentro do Vaticano” (HAUPT, 2008, p. 82).

\*

Entrando no contexto brasileiro do século XIX, encontramos antecedentes importantes e reflexos daquilo que se passava na Europa. A começar pelo fato de que a relação entre Igreja e Estado português condicionou de maneira significativa a formação e desenvolvimento do Brasil (SANTIROCCHI, 2015). Faz-se importante compreender que, durante o século XVI, período do Concílio tridentino<sup>148</sup> e das descobertas do Novo Mundo, o Brasil começara a se formar enquanto uma colônia pertencente ao Império Português, apresentando problemas a serem encarados pelo processo de colonização, sobretudo, a partir da introdução do Regime de Padroado<sup>149</sup>. Elemento este, que, em conjunto com

---

<sup>148</sup> O Concílio de Trento foi realizado entre 1545 e 1563, apresentado como uma Assembleia de bispos católicos onde se trataram questões dogmáticas, disciplinares e doutrinárias, com o intuito de reafirmar os princípios da Igreja Católica perante à Reforma Protestante em expansão na Europa. Como aponta Mary Del Priore, “uma de suas mais importantes determinações foi a criação de seminários e escolas católicas, para aprimorar a educação religiosa do clero e dos fiéis” (PRIORE, 1995, p. 8).

<sup>149</sup> Segundo Eduardo Hoornaert, um dos autores e organizadores da obra *História da Igreja no Brasil (Primeira Época)*, o direito de padroado deve ser compreendido sob uma forma peculiar de acordo entre a Igreja de Roma e o governo de Portugal. No encontro dos direitos políticos de realeza aos títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer, concomitantemente, o governo civil e religioso, especialmente nas colônias (HOORNAERT et al., 1992). Entre as funções, os soberanos lusitanos tinham “o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos, ou seja, a taxa de contribuição dos fiéis

regalismo, formam os dois pilares que sustentaram as relações entre a Igreja, o Estado português e seu império além mar (SANTIROCCHI, 2015).

No modelo de Cristandade estabelecido no Brasil<sup>150</sup>, a relação entre igreja e sociedade era “natural”, tendo em vista que a instituição eclesiástica se ligava a todas as esferas da existência humana. Como ressalta Thomas Bruneau, a igreja “procurava permear tudo, através de qualquer meio, por todos os mecanismos do Estado e da sociedade (BRUNEAU, 1974, p. 29). O argumento central deste modelo era o de integração entre Igreja e Estado, e, neste sentido, ambos necessitavam se entender para que os indivíduos fossem influenciados por todas as estruturas da vida. Não é incorreto dizer que a “descoberta e colonização do Brasil foi uma aventura conjunta entre Estado de Portugal e da Igreja Católica [...] junto à espada ia a cruz e, de fato, a colônia foi originalmente chamada terra de “Vera Cruz” (BRUNEAU, 1974, p. 30).

Antes de adentrar ao movimento regalista, que deu margem para os conflitos entre a Igreja e o Estado no século XIX, é importante destacar os parâmetros da religiosidade no período colonial. Isto porque estes parâmetros não se diluíram no período imperial, pelo contrário, foram intensificados do ponto de vista das práticas e manifestações religiosas do povo, em sua relação com a Igreja Católica Romana (AZZI, 1978).

Nada melhor para descrever como surgiu a “vida do povo” na cristandade colonial brasileira, em relação dialética com a “vida da instituição eclesiástica”, do que lembrar um dos episódios que se repetiam ao longo da formação do Brasil litorâneo dos primeiros tempos da colonização: o episódio da “confederação dos tamoios” [...] Era uma guerra entre brasileiro nativos, defensores de seu lugar e que tinha consciência do lugar brasileiro, e portugueses novatos, invasores do lugar brasileiro, intrusos [...] Este movimento de refúgio em prol da dignidade humana e da fraternidade perdida pelo sistema colonial formou a religião popular no Brasil, a “vida do povo” dentro de uma cristandade imposta por fora. A história de Aimberê, Anchieta e Tibiriçá

---

para a Igreja, vigente desde as mais remotas épocas” (HOORNAERT et al., 1992, p. 163). No Brasil, a partir do século XVI, quem fazia isso era o próprio rei de Portugal, que, enquanto grão-mestre da Ordem de Cristo, também deveria salvaguardar o bem espiritual das colônias portuguesas.

<sup>150</sup> Desde a chegada dos portugueses em 1500, o tipo de Igreja por aqui oficializada, definida pelo modelo da Cristandade, foi caracterizada como uma reprodução da existente na pátria mãe e, se manteve dominante na Europa até a Reforma. A Igreja detinha o monopólio dos meios de salvação, assim como de todos os aspectos da vida – que, de certa forma, se voltavam ao livramento – e, até o desenvolvimento da ideia de Estado, assegurou a autonomia sobre os domínios temporal e espiritual (BRUNEAU, 1974).

se repetiu por todo o litoral brasileiro, por onde entraram os portugueses (HOORNAERT et al., 1992, p. 368-369).

De fato, o povo colonial não perdeu sua dignidade, e não devemos – ou pelo menos não somente isto – estabelecer o contexto de formação no Brasil apenas a partir da colonização, da violência e da imposição em diversos sentidos. É importante destacar, como nos coloca Eduardo Hoornaert, que o povo brasileiro “transformou os símbolos da religião dos dominadores em símbolos da sua fé em Deus”, suportou com perseverança os eventos traumáticos, a miséria e a degradação e participou dos acontecimentos que levaram o catolicismo popular à “expressão mais valiosa do evangelho na realidade brasileira” (HOORNAERT et al., 1992, p. 369).

Assim, o século XIX chega em um Brasil atravessado por conflitos de ordens política e religiosa. De acordo com Zília Osório de Castro, é possível dizer as monarquias absolutistas seguiram para caminhos administrativos, antes preenchidos pela igreja (CASTRO, 2002). Mais do que isso, a autora expõe que as tensões entre a Igreja e o Estado, “consubstanciadas no confronto entre o poder papal e o poder régio, foram, durante séculos, uma constante na Europa, com vicissitudes diferentes para cada um dos poderes, dando origem a doutrinas e práticas regalistas e curialistas” (COSTA, 2002, p. 323). Entende-se o regalismo como:

[...] a supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrente da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceitos, sem que haja uma uniformidade na argumentação com o que se pretende legitimá-lo (CASTRO, 2002, p. 323).

No Brasil, os mecanismos de ação do Regalismo lusitano<sup>151</sup> esteve em correspondência com o liberalismo advindo do século XVIII. Seu ápice foi sob o reinado de D. José I, entre 1750-1777 e, mais especificamente, nas mãos do

---

<sup>151</sup> Entende-se que o regalismo, recorrente na Europa, foi sendo transplantado nas colônias portuguesas e espanholas, onde o Estado remodelava princípios jurídicos tradicionalmente seguidos, a fim de aumentar seu controle sobre a Igreja. Para Santirocchi, as diferentes práticas nos diversos estados europeus conservaram nomes como *galicanismo*,  *Josefismo*, ou apenas regalismo (SANTIROCCHI, 2015). Embora houvesse falta de unidade na argumentação na legitimação dos diferentes “regalimos”, dois sinais em comum acabaram sobressaindo, e referiam à tendência em valorizar a autoridade dos príncipes e limitar a do pontífice. São estes: o princípio *lus in sacra, ius circa sacra*, que trata do “direito nas coisas sagradas” como uma incumbência do poder civil; e o princípio *lus cavendi*, que responde ao “direito de precaução e de inspeção” (CAMARGO, 1955).

Marquês de Pombal<sup>152</sup>, o ministro. O período em questão agregou amplas reformas nas mais variadas esferas da sociedade e do governo lusitano. De acordo com o historiador Ítalo Santirocchi<sup>153</sup>, Pombal objetivava “combater algumas corporações que poderiam disputar com o poder real”, tal como a Igreja e, em específico, “o poder pontifício” (SANTIROCCHI, 2015, p. 53).

Na primeira metade do século XIX, o contexto era de perda de identidade por parte da religião no Brasil. Como destaca João Fagundes Hauck, “o padroado esvaziava de tal forma a função episcopal que os bispos<sup>154</sup> não chegavam a constituir um centro de unidade”, podendo afirmar que a Igreja era nada mais do que uma “organização de leigos” (HAUCK et al., 1992, p. 13). A relação para com os fiéis, neste sentido, dava-se através das grandes festas, ao mesmo tempo em que as irmandades constituíam o cerne da prática religiosa e “a família era de grande importância como expressão religiosa”, justamente porque a “religião brasileira era mais doméstica e privatizada do que institucional”. No “ambiente familiar aprendiam-se as orações e os comportamentos religiosos” (HAUCK, 1992, p. 13). De acordo com Hauck:

Muita rica em suas manifestações, a religião do povo brasileiro brotava de três raízes: a herança das crenças medievais em que o sagrado e o misterioso apareciam em todas as atividades do dia-a-dia e que recebeu farta contribuição das culturas indígena e africana, criando uma prática religiosa que ocupava lugar de destaque na vida familiar e individual. Religiosidade que se transmitia de experiências do poder maravilhoso de certas orações, devoções e benzeções (HAUCK et al., 1992, p. 112).

Mais do que tudo, a religiosidade ainda era caracterizada por seu passado recente na América Portuguesa, ou, como ressalta Riolando Azzi, a partir de uma “concepção religiosa tradicional, vigente durante o período colonial,

---

<sup>152</sup> Sebastião da Carvalho e Mello, Marquês de Pombal, foi ministro do Rei José I de Portugal, de 1750 a 1777. Em consequência de sua marcante atuação na reconstrução de Lisboa após o terremoto de 1755, Pombal chegou ao poder como governante de Portugal das colônias. O Marquês era considerado um estadista moderno para época, justamente por arquitetar uma monarquia absoluta em Portugal, aos moldes da Espanha e da França (BRUNEAU, 1974).

<sup>153</sup> Ver: SANTIROCCHI, Ítalo. *Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

<sup>154</sup> Neste período, “a consciência dos bispos não é adequada para dar-nos uma ideia da Igreja brasileira; eram funcionários de uma religião de Estado agressivamente única, vindos de fora quase todos, sem identificação com o povo que deviam reger e ensinar. Por parte das autoridades civis era tão abrangente o conceito de padroado que nem se pode falar de Igreja como instituição distinta do poder absoluto do Estado, que absorvia a religião como uma de suas instituições fundamentais” (HAUCK et al., 1992, p. 15).

especialmente entre as camadas populares” (AZZI, 1978, p. 642). Foi dentro dos parâmetros da Igreja Católica que ela se tornou, criticamente, algo problemático, isto é, relacionada aos âmbitos profano e marginal (AZZI, 1978).

Por um lado, as expressões populares ditas problemáticas eram ligadas à feitiçaria e às práticas mágico-religiosas que, desde o século XVI, foram pressionadas pelas autoridades civis e eclesiásticas da colônia (SOUZA, 1987). De certo, o que deu forma a religiosidade popular em todas as suas manifestações, foi a incontestável pluralidade cultural intrínseca à formação da sociedade brasileira. Como ressalta a historiadora Laura de Mello e Souza<sup>155</sup>, na Terra de Santa Cruz, os "traços católicos, negros, indígenas e judaicos misturaram-se [...], tecendo uma religião sincrética" (SOUZA, 1987, p. 97). Recorrendo, simultaneamente, aos santos católicos, aos orixás e, também, o diabo, a população se manifestava através de imposições e problemas íntimos do cotidiano: a cura de mazelas, o ato de trazer de volta algum ente querido e diminuir as agonias da vida a partir de festas e celebrações religiosas e pessoais (SOUZA, 1987).

Quanto à Igreja Católica brasileira, é a partir do processo de emancipação do Estado brasileiro (1822), que vemos sua aproximação com a Santa Sé. A relação entre clero e governo foram estreitadas e acentuadas no espírito nacionalista que iluminava as pretensões eclesiásticas desde a proclamação da independência por Dom Pedro I. Todavia, em seu panorama institucional, o poder civil prosseguiu com o objetivo de controlar setores estratégicos da Igreja e utilizar a fé como dispositivo legitimador do poder e da manutenção da ordem social (AZEVEDO, 1978).

Neste sentido, a tomada de consciência do clero e do episcopado brasileiro quanto à universalidade da Igreja e à ortodoxia centralizada em Roma, é de fundamental importância para a formação de um catolicismo romanizado, isto é, oficial, que predominaria nas áreas urbanas e burguesas do Estado brasileiro (AZZI, 1978). A expressão “igreja romanizada” seria, então, “a afirmação da autoridade de um igreja institucional e hierárquica” (SANTIROCCHI, 2010, p. 27), que buscava assimilar toda e qualquer

---

<sup>155</sup> Ver *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, publicado pela Companhia das letras, em 1987.

manifestação religiosa popular. Santirocchi ressalta que o processo de romanização no Brasil:

[...] vem através do movimento reformista do episcopado, em meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e laicato, levando a uma dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros, principalmente das Congregações e Ordens missionárias, para realizar “a transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral” (SANTIROCCHI, 2010, p. 27).

Neste sentido, não poderíamos deixar de mencionar que, no contexto imperial brasileiro do Segundo Reinado (1840-1889), um dos elementos fundamentais nos entraves entre Igreja e Estado, e, conseqüentemente, na vida religiosa, foi o desenvolvimento do ultramontanismo<sup>156</sup> em Roma e suas repercussões na hierarquia brasileira (SANTIROCCHI, 2015). Segundo Santirocchi, “a Cúria romana estava consciente da urgência de se realizar uma reforma que partisse dos bispos e chegasse até o povo, num movimento que tivesse a força e a capacidade de sensibilizar a opinião pública e os políticos [...]” (SANTIROCCHI, 2015, p. 229).

Este movimento de reforma<sup>157</sup> pode ser caracterizado enquanto uma série de atitudes implementadas pela Igreja Católica, visando combater as novas tendências políticas que cresceram após a Revolução Francesa, ao mesmo tempo em que buscava se colocar no processo de secularização da sociedade moderna (SANTIROCCHI, 2010). Não obstante, o acontecimento dramático no desenrolar da reforma da Igreja no Brasil foi a Questão Religiosa<sup>158</sup>,

---

<sup>156</sup> “A palavra ultramontanismo deriva do latim, *ultra montes*, que significa “para além dos montes”, isto é, dos Alpes. A verdadeira origem do termo se encontra na linguagem eclesiástica medieval, que denominava de ultramontano todos os Papas não italianos que eram eleitos. A palavra foi novamente empregada depois da reforma protestante, entre os governos e os povos do norte europeu, onde se desenvolveu uma tendência a considerar o papado como uma potência estrangeira, de modo especial quando o Papa interferia nas questões temporais. O termo ultramontanismo também foi utilizado na França para identificar os defensores da autoridade pontifícia em contraposição às “liberdades da igreja galicana”. O termo era utilizado de forma difamatória, pois também sugeria a falta de apego à própria nação” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

<sup>157</sup> Os ideais deste movimento dirigiam-se ao “[...] fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as igrejas locais; a reafirmação da escolástica; o restabelecimento da Companhia de Jesus (1814); a definição dos “perigos” que assolavam a Igreja (galicanismo, jansenismo, regalismo, todos os tipos de liberalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa e outras mais), culminando na condenação destes por meio da Encíclica *Quanta cura* e do “*Sílabo dos Erros*”, anexo à mesma, publicados em 1864” (SANTIROCCHI, 2010, p. 24).

<sup>158</sup> “A chamada questão religiosa, que sacudiu a opinião brasileira na primeira metade da década de 70, tem sido estudada em todas as suas fases decisivas, sendo possível hoje ao historiador

caracterizada como resultado de uma união heterogênea entre a Igreja ultramontana e um Estado liberal (BRUNEAU, 1974). Para Thomas Bruneau:

Há duas maneiras de se encarar a importância, para a Igreja, da Questão Religiosa de 1874; não são contraditórias, mas enfatizam elementos e percepções diferentes. Poderíamos argumentar que o conflito levou à separação entre a Igreja e o Estado, uns quinze anos mais tarde, pelo fato desse incidente ter impelido, tanto os bispos como os políticos, a avaliarem a situação objetivamente e perceberem que as coisas tinham que ser mudadas. Mas então se perderia de vista o processo dos crescentes esforços de Roma para controlar a Igreja, desde o começo do século, a difusão da legitimidade dessa tentativa entre a hierarquia brasileira, e a reação do Estado à reivindicação à Igreja. Em vez de argumentar que os acontecimentos de 1874 levaram à separação, parece-me mais sensato considerá-los como um sinal de que essa separação estava iminente, e como um ponto alto nesse processo (BRUNEAU, 1974, p. 63).

Do ponto de vista do Estado, a Questão Religiosa indicou um grau de controle alcançado pelas proposições ultramontanas nos vários setores da Igreja. A necessidade de mudança era iminente e a oportunidade surgiu com a instituição da República, em 1889 (BRUNEAU, 1889). Isto nos induz a concluir que, no Brasil do século XIX, já com uma Igreja mais “romana” do que “nacional” – e atravessada por tensões para com o Estado liberal, que perduraram as décadas seguintes da proclamação da República –, a vida e a prática religiosa não deveria e não poderia servir as necessidades dos fiéis. Pelo contrário, como destaca Hauck, o “padrão de julgamento era de modo especial o critério de “ortodoxia” e de “observância legal” (HAUCK et al., 1992, p. 218). No entanto, para além do cumprimento das obrigações em âmbito eclesial, a religiosidade popular se manifestava nas festas e procissões religiosas, respeitando as carências individuais e coletivas.

---

traçar com segurança o desenrolar dos sucessivos fatos em que se envolveram Estado e Igreja no mais sério conflito entre ambos registrado nos anais da história nacional. Apesar disso, continua ela a desafiar a argúcia de nossos estudiosos, que raramente têm compreendido o seu significado e alcance, preocupados que estão, quase sempre, em decidir de que lado estava a “causa justa”, em que trincheira se abrigava a verdade: ora se dá razão aos bispos envolvidos se uma palavra de compreensão acerca da atitude assumida pelo Estado, ora se justifica inteiramente a atuação deste, cobrindo-se de doestos os defensores das prerrogativas da Igreja. Em uma palavra, a preocupação valorativa leva os estudiosos a tomarem partido e a levantar diante de si uma muralha de alegações e argumentos que, se lhes tranquilizam a consciência, vicia, entretanto, irremediavelmente, seu trabalhos como obras de história” (HOLANDA, 1985, p. 317).



### 3.2 – A narrativa religiosa nas entrelinhas dos relatos de viagem

De certo, os relatos de viagem apresentam uma ampla carga temática que estão de acordo com a ocupação espacial, humana e, claro, as intencionalidades que envolvem os discursos. Não obstante, estes relatos e deslocamentos enunciam-se como dispositivos de interesse para os pesquisadores das mais diversas áreas das ciências humanas. Entre as “atrações”, isto é, os conteúdos dos mais diversos sentidos, os livros de viagem apresentam, em sua essência, “o contato entre regiões, grupos e segmentos populacionais historicamente imbricados, mas que em muitos casos não se reconheciam mutuamente” SARTORI, 2019, p. 105).

Neste sentido, encontramos nos relatos do inglês John Mawe, do francês Alcide D’Orbigny e do suíço Louis Agassiz, verdadeiras barreiras temáticas. Destacar uma narrativa religiosa em suas páginas foi uma tarefa difícil e ao mesmo tempo produtiva, no sentido da descoberta. O trabalho de leitura e investigação procurou estabelecer palavra à palavra, discurso a discurso<sup>159</sup>, os elementos que poderiam compor o universo religioso brasileiro daquele tempo. E quem nos dá o primeiro e importante indício é o viajante francês:

Vive na América, grande número de nações diferentes, compostas de povos guerreiros. Entre Eles encontram-se **antropófagos**, que, por vingança, comem a carne de seus inimigos. São ainda, quase sempre, caçadores nômades, viajantes por necessidade, mais ferozes do que os agricultores, sedentários, que vivem em sociedades. Seus **sistemas religiosos** variam tanto quanto seus costumes e seus idiomas. Parece que todos acreditam em uma outra vida, e quase todos têm, como base de seus **sentimentos religiosos**, o **temor de um Deus malfazejo**, antes da confiança em um **Deus de bondade**. Alguns, embora nômades, têm uma cosmogonia, um **politeísmo completo** (D’ORBIGNY, 1976, p. 19).

Trata-se de um relato presente na introdução do diário de D’Orbigny, ao qual deve ser constatado o fato de que o viajante não está descrevendo o Brasil, em específico, mas a América enquanto lugar do diferente. Como em outros diversos relatos, o viajante não deixa de ressaltar a antropofagia como ritual específico, bem como a pluralidade dos sistemas religiosos e dos sentimentos religiosos politeístas. Mais do que tudo, o trecho destaca uma visão múltipla

---

<sup>159</sup> Os relatos aqui estabelecidos, apresentam características que se direcionam aos aspectos da religião e da religiosidade brasileira e, por isso, algumas frases e palavras podem e serão assinaladas em **negrito**, no intuito de dar ênfase aos discursos e facilitar a compreensão do leitor.

sobre o continente americano, especialmente no que diz respeito à religiosidade. De modo vazio, o viajante ainda descreve no parágrafo seguinte, que “seria difícil caracterizar-se a raça americana de uma maneira completa, uma vez que ela não apresenta nenhum caráter geral, a não ser os cabelos negros, lisos e compridos” (D’ORGBIGNY, 1976, p. 19).

Abertamente, a narrativa religiosa que nos é apresentada surge a partir de lampejos, isto é, de nuances discursivas que os viajantes quiseram – objetiva e subjetivamente – fazer ver e, mais do que tudo, representar (HARTOG, 1999). Neste sentido temos, amplamente, um quadro de relatos sobre a vida religiosa e, em movimento, os elementos que compõem este quadro. O primeiro diz respeito aos personagens da Igreja: os clérigos, o âmbito político-religioso. Em 1809, ao descrever o clero de São Paulo, John Mawe, ao contrário do que se possa imaginar, nos dá uma boa impressão:

A população atinge a quinze mil almas: talvez aproximadamente vinte mil, **o clero incluindo toda a categoria de ordens religiosas**, pode ser avaliado em quinhentos indivíduos. São, em geral, bons membros da sociedade, livres dessa carolice e falta de liberalidade, tão reprováveis nas colônias vizinhas, e seu exemplo exerce influência tão benéfica sobre os restos dos habitantes [...] **o Bispo é um prelado mui digno** e se as ordens inferiores de sua diocese lhe seguissem os passos, cultivando as ciências e difundindo conhecimentos úteis, conseguiriam impor maior respeito aos seus prosélitos, e, dessa maneira **defenderiam melhor os interesses da religião que professam**. Padres tão ignorantes dificilmente deixarão de provocar desprezo (MAWE, 1978, p. 64).

Em geral, Mawe ressalta o relacionamento favorável dos membros do clero para com os habitantes. O Bispo destacado é D. Matheus de Abreu Pereira<sup>160</sup>, que esteve no governo da diocese desde 1797 e é tomado como exemplo no sentido de que como deveria ser a conduta do clero em prol da salvaguarda dos interesses religiosos. Vale recordar que, neste período, o episcopado brasileiro era pouco numeroso e sua influência pouco significativa perante os fiéis (HAUCK et al., 1992). Ainda na província de São Paulo, agora em outro momento com D’Orbigny, temos o caso de índios sendo dirigidos por

---

<sup>160</sup> Mawe cita o nome do Bispo em uma nota de rodapé, mas não nos dá maiores informações. “Dom Mateus de Abreu Pereira teve sua nomeação decretada pelo regente português dom José I, para ser o quinto bispo da diocese de São Paulo no dia 02 de agosto de 1794. A nomeação do bispo, foi confirmada pela bula papal de Pio VI, em 01 de junho de 1795”. Informação disponível em: <<http://arquisp.org.br/historia/dos-bispos-e-arcebispos/bispos-diocesanos/dom-mateus-de-abreu-pereira>>

um padre, desta vez não citado. Se dá especificamente na aldeia da Escada, depois da cidade de Jacareí:

[...] há um convento de carmelitas, antigamente bem povoado, hoje quase deserto. Na aldeia, junto ao convento, encontra-se uns sessenta índios, **dirigidos por um padre, que é seu mentor ao mesmo tempo religioso e político**. Esses índios são os restos, não de uma única nação, mas de diversas nações, que se misturaram e se dispersaram na província (D'ORBIGNY, 1976, p. 174).

O controle dos padres nas aldeias é constantemente apresentado pelos viajantes nas mais diversas províncias do Brasil. O próprio D'Orbigny, em outro momento, ressalta o estado da questão no Maranhão: “[...] Laguna deve ter cem habitantes, todo mais obedientes à voz do padre, autoridade religiosa da região, do que às ordens do alcaide, investido dos poderes da autoridade política” (D'ORBIGNY, 1976, p. 39). Louis Agassiz, trinta anos mais tarde, também viria a relatar a presença de padres políticos, ao descrever seu contato com o “cura da aldeia”, em Manaus:

Os nossos companheiros desembarcaram e trouxeram consigo **o cura da aldeia** para tomar chá conosco. **Que homem inteligente, esse cura!** Fez-nos um longo elogio da salubridade de Tauá-Peaçu [...] Mas não há, no Brasil um recanto qualquer, por mais afastado, onde não venha implantar as pequenas intrigas da política local, **e esse padre, dizem, é um grande “político”**. Quando a pobre gente, no meio da qual o retém às suas funções, está na hora de votar, a **campanha eleitoral representa para ele um negócio tão importante e tão grande** como se se tratasse de um **cabo eleitoral operando em mais vasta arena**, de ordem mais elevada [...] (AGASSIZ, 1975, p. 201).

Fica clara, não somente a presença do clero em povoados mais afastados da cidade, mas também sua participação nas questões políticas (SANTIROCCHI, 2011). O relato traz um homem intelectual, um “cabo eleitoral” atuando amplamente enquanto autoridade religiosa e política. Vale dizer que a participação de padres e bispos na política brasileira, especialmente no século XIX, foi realidade bastante comum<sup>161</sup>. Eram importantes agentes de articulação nas disputas com Estado liberal e preservaram suas presenças tanto nas elites,

---

<sup>161</sup> “A partir da metade do século XVIII houve uma politização do clero brasileiro, transformando os ministros da Igreja Católica em potencial ameaça à estabilidade do Estado. A constante participação de clérigos em revoluções e sedições, do final do século XVIII até 1842, levou o governo imperial a implementar uma política de despolitização desse grupo. Tal fato também gerava imensos transtornos para a Igreja, pois os seus ministros, ao se envolverem na política partidária, na maioria das vezes se esqueciam de seus compromissos espirituais e eclesiásticos, favorecendo o nascimento de correntes heterodoxas como o liberalismo eclesiástico” (SANTIROCCHI, 2011, p. 188).

quanto nas populações mais pobres (SANTIROCCHI, 2011). Por fim, pertence à Louis Agassiz, também, um veredito mais extenso sobre a situação e papel do clero no Brasil:

[...] assinalarei, entre as influências fatais ao progresso, o **caráter do clero**. Não desejo expressamente fazer qualquer alusão à religião nacional; **quando falo do caráter do clero, não me refiro à crença que ele personifica**. Seja qual for a organização da Igreja, o que importa sobretudo, num país em que a instrução está ainda inteiramente ligada a uma religião do Estado, é **que o clero se componha não só de homens de alta moralidade, mas também de pessoas de estudo e pensamento**. Ele é o **mestre do povo**; deve, portanto, deixar de acreditar que o espírito se possa contentar, como único alimento, com **grotescas procissões de rua, cheias de círios acessos e ramalhetes baratos**. Enquanto não reclamar outro gênero de instrução, ir-se-á deprimindo e enfraquecendo o povo (AGASSIZ, 1975, pp. 289-290).

Aqui, Agassiz aponta muito mais para aquilo que o clero deveria fazer: evitar as manifestações que ele denomina como “grotescas”. É muito claro para o viajante suíço – que se mostra esclarecido no que diz respeito às questões de ordem política e religiosa –, o papel central que o clero deveria obter: “ele é o mestre do povo”. Ao mesmo tempo, Agassiz segue seu discurso criticando o ‘fato’ de não haver “absolutamente no Brasil uma classe de padres laboriosos, cultos, como os que honram as letras no Velho mundo; não há instituições de ensino de grau superior ligadas à Igreja; a ignorância do clero é geralmente universal” (AGASSIZ, 1975, p. 290).

Embora ambíguo, o discurso do viajante aponta, de certa forma, para o que se apresentava no Brasil. Havia no clero uma “moralidade patente e uma influência extensa e profundamente arraigada”, por onde os padres brasileiros “ocuparam altas funções públicas, na Câmara dos deputados, no Senado, perto mesmo do Trono”, mesmo seu poder não se exercendo “em favor de tendências ultramontanas” (AGASSIZ, 1975, p. 290). Agassiz parece captar as linhas de força que constituíam o problema entre Igreja e Estado naquele tempo, ao mesmo tempo em que ressalta o “constrangimento em matéria de crenças” (AGASSIZ, 1975, p. 290). Mais do que procurar insinuações do viajante, cabe-nos ressaltar sua clara e manifesta percepção dos acontecimentos do lado de cá do mundo.

O segundo elemento que compõe a narrativa religiosa diz respeito à arquitetura sacra. Ela perpassa boa parte dos relatos destes três viajantes, em

especial, pelo fato de não ser algo convencional e, sim, um aspecto atraente durante as travessias dos viajantes. Esta arquitetura demonstra ser o lugar máximo para a manifestação “oficial” do sagrado<sup>162</sup>. Acima de tudo, ela é procurada e, não somente esbarrada pelos viajantes.

Em Santa Catarina, John Mawe fala da divisão territorial a partir de quatro paróquias: “1ª, Nossa Senhora do Desterro, 2ª, Santo Antônio, 3ª, Lagoa, 4ª, Ribeirão” (MAWE, 1978, p. 53). Em São Paulo, “numerosas praças e cerca de treze lugares de devolução, principalmente dois conventos, três mosteiros e oito igrejas, muitas das quais, como toda a cidade, construídas de taipa” (MAWE, 1978, p. 63). Já no Rio de Janeiro, “os inúmeros conventos e igrejas são bem construídos e até bonitos. A catedral, recentemente terminada, é de nobre estilo de arquitetura” (MAWE, 1978, p. 81). Alcide D’Orbigny, por sua vez, ressalta as construções da cidade do Pará:

[...] elevam-se as **duas torres da igreja de Mercês**, e, mais longe, a **cúpula de Santa Ana e a de Santo Antônio, convento de capuchinhos** que termina a perspectiva. Na extremidade sul, avistam-se o quartel e o hospital militar, aos quais se erguem **o seminário e a catedral**, com duas torres. Para o interior, aparece o palácio do governador, magnífico edifício, construído sob a administração do irmão do Marquês de Pombal [...] **Um dos prédios mais notáveis é a catedral, construção pouco elevada, mas imponente, cujas capelas estão ornamentadas com quadros de pintores portugueses, de mérito bem duvidoso.** O antigo colégio dos jesuítas e seu seminário honram o espírito empreendedor daquela ordem, outrora tão poderosa. A **igreja dos jesuítas** é, atualmente, um hospital” (D’ORBIGNY, 1976, p. 77).

O viajante francês ‘faz ver’ o caráter monumental das construções, especialmente quando destaca a catedral. Não obstante, vemos o âmbito jesuíta tomado por outras condições, revelando seu passado de derrota e subversão perante à Coroa portuguesa – justamente com a ascensão do Marquês de Pombal (SANTIROCCHI, 2015; FILHO, 2010). Em outra passagem, D’Orbigny diz que:

**No Rio de Janeiro, reencontramos a Europa**, suas impressões, seus hábitos, seus costumes. **Já não era a América primitiva, aquela que eu viera procurar.** Palácios, **igrejas**, ruas magníficas, navios aos milhares, uma grande população, eis que me oferecia o Rio de Janeiro

<sup>162</sup> Ver: FILHO, Amílcar Torrão. *A Arquitetura Da Alteridade: A Cidade Luso-brasileira Na Literatura De Viagem (1783-1845)*. São Paulo: HUCITE/FAPESP, 2010.

[...] **A igreja de Nossa Senhora da Glória**, situada em um outeiro, parece pairar sobre a cidade (D'ORBIGNY, 1976, p. 165).

Este relato nos revela o íntimo da visão estrangeira eurocêntrica. Afinal, a cidade imperial – imponente e magnífica – é a luz que ecoa da Europa ou é a capital de um país primitivo e dominado? Uma pergunta retórica para que possamos compreender o mundo representado por D'Orbigny. A igreja não é simplesmente o centro deste mundo, mas o arquétipo que domina – ou ao menos deveria dominar – seus fiéis e seus dependentes através da presença material (FILHO, 2010). Para o viajante francês, o estado das coisas testemunhadas é natural, como se tudo estivesse no lugar que deveria estar: sob as ruas magníficas e a igreja imponente, o Rio de Janeiro é feito Europa.

Já em Agassiz, a dominância por intermédio da igreja física não se apresenta de maneira tão efetiva. No relato abaixo, os indígenas são representados como aqueles que dão vida a igreja, em seus diversos sentidos. O discurso diz respeito à uma povoação em Manaus:

**O que vimos de mais curioso foi a igreja**, situada na entrada do lugarejo e toda construída por mãos dos índios. **É um edifício bem grande, podendo conter de quinhentas a seiscentas pessoas** [...] Naturalmente a arquitetura e os ornatos são de estilo mais ingênuo; as pinturas consistem em faixas e linhas azuis, vermelhas e amarelas, com espaçados esboços de estrelas e losangos, ou então uma carreira de festões. **Mas há alguma coisa de tocante na ideia de que esta pobre gente inculta das florestas se empenhou em construir com as suas próprias mãos um templo**, em que tentou exprimir todas as ideias de beleza e de gosto que possui, **reservando para o altar humilde o melhor de sua arte. Nenhuma igreja das nossas cidades, cuja construção haja custado milhões, pode comover como essa pequenina capela, obra de fé amorosa, saída das próprias mãos dos fiéis, com as suas paredes de barro cobertas de pinturas infantis, seu campanário coberto de palha e uma cruz de madeira no átrio** (AGASSIZ, 1975, p. 191).

O que nos chama a atenção é exatamente o fato de os próprios índios terem levantado o edifício. Aqui, o espaço sagrado ganha aderência e sentidos próprios daqueles indivíduos que vivem no ambiente. Por um lado, a sensibilidade de Agassiz diz respeito à consciência de um povo humilde, amoroso e engenhoso, que age em prol da vivência religiosa. O outro lado da moeda é visto no decorrer do relato:

**É triste que esses pobres índios de sentimento religioso tão vivo, não contem um atendimento regular. Somente a longos intervalos um padre visitador vem vê-los**; mas, excetuadas essas raras

ocasiões, **não há quem lhes administre o casamento e o batismo, ou dê instrução religiosa**, a eles e a seus filhos. Não obstante, **a igreja estava cuidadosamente tratada**, o chão juncado de folhas frescas, e tudo denotava que o edifício era objeto de diligente solicitude (AGASSIZ, 1975, p. 191).

Temos aqui o sentido inverso dos relatos de Mawe e D'Orbigny, uma vez que o espaço sagrado descrito por Agassiz não aponta para a imponência de uma igreja no centro da cidade. Fala-se de um lugarejo simples, de uma igreja feita pelas mãos dos índios. Não há a regência regular de um agente católico – como sugere o viajante suíço – mas, sim, a vivência singular de sujeitos simples, que decoram o espaço religioso à sua maneira.

Com a arquitetura sacra, a experiência sensorial dos viajantes reconhece o mundo vivenciado em sua materialidade – ou parte dela. Ressalta-se a busca, e não a casualidade do encontro com o lugar sagrado. É a característica do lugar que o faz ser notado, vivenciado e, enfim, representado. Se por um lado, a constante presença de paróquias, seminários e catedrais, marca o espaço oficial das confissões e das epifanias, bem como o caráter imponente da arquitetura sagrada, por outro lado, o lugar do sagrado é constituído pela simplicidade e cumplicidade de povos nativos, que integram o caráter comum e, também, poderoso desta arquitetura (FILHO, 2010).

Outras nuances da religião que perpassam os relatos são mais dispersas, não havendo desenvolvimento narrativo pelos próprios viajantes. Ainda, assim, são discursos importantes, que revelam o modo de pensar dos viajantes em relação à algumas características cruciais da religiosidade naquele tempo. No Rio de Janeiro, John Mawe ressalta:

[...] Deu-se um grande passo a favor da humanidade: **a Inquisição foi abolida e com ela o espírito de perseguição**; assim, **ninguém pode agora ser injuriado em virtude de dogmas religiosos, a menos que ataque abertamente a religião oficial** (MAWE, 1978, p. 82).

Embora a abolição o Tribunal do Santo Ofício<sup>163</sup> fosse realizada apenas em março de 1821, o relato de Mawe demonstra o fim da perseguição com os hereges já na primeira década do século XIX. De maneira ambígua, no entanto, a parte final do relato ressalta um panorama colonialista ainda vigente: ora, não

---

<sup>163</sup> Ver a produção de Laura de Mello e Souza, especialmente a partir da obra intitulada *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial*, publicada em 1987.

era mais admitido censurar os sujeitos que manifestassem publicamente suas aproximações para com outras religiões, desde que estas manifestações não atacassem a religião primordial, isto é, o catolicismo, alicerce oficial da sociedade brasileira (SOUZA, 1987).

Ainda sobre a liberdade religiosa, agora em outro território, Mawe nos diz que: “[...] A diferença de religião seria um obstáculo a vencer, porque ninguém, estou seguro, seria molestado em suas crenças, desde que evitasse escandalizar e tivesse pela consciência do próximo o mesmo respeito que exigisse para a sua” (MAWE, 1978, p. 167). O viajante inglês refere-se a um distrito de Minas Gerais, cuja prática da agricultura é diversa e movimentada grande parte da economia local. Mais uma vez, ressalta-se a ambiguidade no fato de as crenças outras poderem se expressar, desde que não afrontassem o âmbito oficial do catolicismo.

Quanto aos outros viajantes, D’Orbigny não nos dá indícios sobre o tema da liberdade religiosa, tampouco exemplos de condutas contraditórias no âmbito público da religião. Já Agassiz nos faz ver um estado conflituoso, não apenas no que diz respeito à liberdade de culto, mas ao regulamento de condutas práticas por parte das instituições brasileiras:

[...] A Constituição, eminentemente liberal, calcada em parte sobre a nossa, **faz supor a quem vem de fora encontrar no Brasil a mais completa liberdade prática**. Até certo ponto essa expectativa não é desmentida; a imprensa não está submetida ao mais leve entrave; **nenhuma religião é perturbada no exercício do seu culto; há uma liberdade nominal absoluta**. Mas quando se passa da teoria à aplicação das leis, um novo elemento se interpõe: o arbítrio, a tirania mesquinha e miserável da polícia contra a qual parece não haver recurso. **Para bem dizer, existe uma falta de harmonia entre as instituições e o estado real da nação**. Poderia ser de outra forma? Uma **constituição emprestada, que não é, por assim dizer, produto do solo**, não se assemelha a uma vestimenta casual que não foi feita sob medida para quem a usa e fica larga demais por todos os lados? [...] (AGASSIZ, 1975, p. 180).

A liberdade religiosa não parece ser o problema para o viajante. O arbítrio, isto é, o policiamento das ações comuns parece ser a rocha, o bloqueio entre as instituições e a condição concreta do estado brasileiro. Mais do que isso, trata-se da falta de uma identidade nacional<sup>164</sup>, na medida em que a constituição

---

<sup>164</sup> Ver a tese de Ana Rosa Cloquet da Silva, intitulada *Inventando a nação: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do antigo regime português: 1750-1822*, de 2000.



brasileira também é fruto do encontro entre outras nações (SILVA, 2000). A visão de Louis Agassiz preenche o abismo que pulveriza a relação entre um povo marcado pela colonização e uma nação recém formada. O viajante aponta para o vulnerabilidade histórica do Brasil, nos fazendo ver um curso maior, para além da vida religiosa:

**[...] Não pode haver nenhum laço orgânico entre uma forma de governo muito liberal e um povo a cuja grande massa não foi ministrada nenhuma ou quase nenhuma educação, que pratica a religião sob a direção de um clero corrompido, e que, de cor branca ou de cor negra, está sob a influência da escravidão. Não basta que a liberdade resida na lei;** é preciso que viva no coração da nação, que a sua força se alimente do desejo que têm os cidadãos de possuí-la e conservá-la (AGASSIZ, 1975, p. 180).

De certo, o problema da escravidão escancara um Brasil arcaico e uma relação entre o Estado e o povo brasileiro<sup>165</sup> que nunca foi orgânica no processo de formação e desenvolvimento – no século XIX veríamos indícios da emergência de uma sociedade civil atuante e, não mais dominada pela realidade colonizadora (SILVA, 2015). No que diz respeito ao campo religioso, Agassiz reitera a premissa de que a religião praticada pelos indivíduos deveria seguir os parâmetros de uma hierarquia moralmente bem definida – o clero enquanto “mestre do povo”, já citado em seus relatos anteriores. Acima de tudo, o viajante sugere que a liberdade – não somente religiosa – deveria fazer parte do “sentimento” e de uma unidade nacionalista.

Assim, o tema da liberdade religiosa presente nos relatos, vai de encontro ao desenvolvimento do Brasil enquanto Estado moderno. Não obstante, o discurso sobre a religião aponta para um traço maior da secularização decorrente na Europa e reverberada no Brasil. Somos carregados do geral para o particular, compreendendo um amplo processo que, no Brasil, encontra maiores desdobramentos a partir da separação entre o Estado e a Igreja (1889), e o advento do século XX (MONTERO, 2012)<sup>166</sup>.

<sup>165</sup> Ver a dissertação de Elis Pacífico Silva, intitulada *A construção de uma identidade nacional brasileira em visões estrangeiras (1808-1822)*, de 2015.

<sup>166</sup> “Em linhas gerais pode-se afirmar, portanto, que da República até o fim do período ditatorial a Igreja Católica foi parte integrante dos processos de legitimação das demandas de proteção aos direitos individuais, tendo atuado como força motriz importante na concepção e estabilização política dos direitos de liberdade de consciência. [...] as forças católicas foram um ator importante para o desenho do direito à liberdade religiosa garantida pela Constituição de 1891, que concedeu à Igreja autonomia e força política para que ela pudesse defender a legitimidade da

Antes de partirmos para o tema da religiosidade popular presente nos relatos de viagem, outros dois elementos chamam a atenção para a composição da narrativa religiosa que, por excelência, buscamos destacar. Trata-se, em primeiro lugar, da vida religiosa dos negros, representada nos relatos John Mawe e Louis Agassiz. Este elemento é ressaltado no sentido da categorização do povo brasileiro pelos viajantes – além, é claro, de se tratar de um período ainda envolto pelas estruturas da escravidão. No Rio de Janeiro, o viajante inglês ressalta:

Nesta fazenda, os negros, segundo todos os dados que obtive, sobem a cerca de mil e quinhentos. **Constituem, em geral, excelente classe de homens, de ânimo dócil e tratável, e de modo nenhum destituídos de inteligência. Esclarecê-los tem dado grande trabalho; são regularmente instruídos nos princípios da fé cristã e as orações lhe são lidas, publicamente, pela manhã e à noite, ao iniciar e ao terminar o dia de trabalho [...]** (MAWE, 1978, p. 87).

O traço de discriminação é latente, uma vez que o negro é constituído enquanto categoria de discurso específica. O “esclarecimento” diz respeito à catequização dos negros perante a Igreja Católica que, não obstante, tem papel fundamental na afirmação dos modelos e valores da vida cristã dos povos “ordinários”. Nos relatos de Agassiz, o tema racial ganha contornos mais palpáveis<sup>167</sup>, pois o viajante “esteve profundamente envolvido com a questão da escravidão e com o lugar que a população negra deveria ter em meio a sociedade americana” (ANTUNES, 2015, p. 40). No Rio de Janeiro, é Elizabeth Agassiz (sua esposa) quem escreve sobre a ida ao mercado de peixes:

Costumo muitas vezes acompanhá-lo pelo prazer de ver os mostruários cobertos de laranjas, flores e legumes, e **para observar os grupos pitorescos dos negros tagarelando ou vendendo suas mercadorias**. Sabemos agora que **esses negros atléticos, de rosto distinto e tipo mais nobre que o dos negros dos Estado Unidos, são os Minas, originários da Província de Mina na África Ocidental**. É uma raça possante, e **as mulheres** em particular têm

---

manutenção de suas propriedades e garantir, ao menos em parte, sua influência” (MONTERO, 2012, pp. 170-171).

<sup>167</sup> “Durante toda a década de 1850 Agassiz parece ter se detido principalmente sobre o estudo da raça, fazendo, inclusive, uma expedição à uma fazenda da Carolina do Sul, com o objetivo de observar os escravos africanos que trabalhavam na agricultura e fazer uma série de *daguerreótipos*. Nesses registros, os indivíduos eram fotografados em diferentes posições, preferencialmente nus, de forma que suas fotos pudessem ser utilizadas como registros objetivos das diferenças físicas entre as raças. A objetividade que se atribuía à fotografia, auxiliada por métodos de análise fisionômica como a *frenologia*, trabalhavam conjuntamente na tentativa de organizar os seres humanos em uma escala hierárquica, onde o branco de origem europeia figurava no topo” (ANTUNES, 2015, p. 40).

formas muito belas e um porte quase nobre [...] Diz-se que há, no caráter dessa tribo, **um elemento de independência indomável** que não permite emprega-la nas funções domésticas [...] **Os homens dessa raça são maometanos e conservam, segundo se diz, sua crença no profeta, no meio das práticas da Igreja Católica.** Não me parece afáveis e comunicativos como os negros Congos; são, pelo contrário, bastante altivos (AGASSIZ, 1978, pp. 68-69).

Aqui, os “grupos pitorescos” são comparados aos dos Estados Unidos, lugar onde Agassiz foi erradicado. Na raça dos “*Minas*”, destacam-se os valores das mulheres enquanto indivíduos independentes e dos homens, a partir de suas confissões – distintas daquelas encontradas até o momento. Eles são seguidores do profeta Maomé e conservam suas práticas religiosas no interior da Igreja Católica. Acima de tudo, Elizabeth e Louis Agassiz nos fazem ver o sentido sincrético da vida religiosa no Brasil oitocentista.

Em outro relato do casal, temos a descrição detalhada de um casamento entre dois negros: “[...] O senhor tornara obrigatória a cerimônia religiosa, antes irreligiosa, penso eu. A noiva preta como piche, estava vestida de musselina branca e trazia um véu dessa renda grosseira que as próprias negras fazem; o noivo vinha vestido de branco [...]” (AGASSIZ, 1978, p. 95). Em uma linguagem rígida, o discurso nada mais do que narra a cerimônia, apontando ainda – no decorrer do texto –, para o “padre, um português de ar arrogante, olhar ousado” (AGASSIZ, 1978, p. 95). Sem mais objeções, o uso de palavras ríspidas reforça o estabelecimento de segregações, afinal, Agassiz não relata, em nenhum momento, “um casamento de brancos”.

Seguindo o aspecto dos discursos que categoriza o outro, temos, por fim, os elementos da vida religiosa feminina, especialmente no que diz respeito à educação<sup>168</sup>. Esses relatos são estabelecidos em traços narrativos de curta duração. Na Província do Maranhão, Alcide D’Orbigny fala da educação das mulheres: “[...] Há, contudo, no Maranhão, um ginásio e escolas elementares. Religiosas agostinianas, que não fazem votos, podendo voltar ao mundo, prestam grandes serviços para a educação de moças” (D’Orbigny, 1976, p. 86). Já no Rio de Janeiro, Agassiz relata sobre a Escola primária de meninas:

[...] **A educação que lhes dão, limitada a um conhecimento sofrível de francês e música, deixa-as na ignorância de uma multidão de questões gerais; o mundo dos livros lhes está fechado, pois é**

<sup>168</sup> Ver a dissertação de Ana Paula Seco, intitulada *História da educação no Brasil: o olhar dos viajantes britânicos sobre a educação (1808-1889)*, de 2004.

**reduzido o número de obras portuguesas que lhes permitem ler, e menor ainda o das obras a seu alcance escritas em outras línguas. Pouca coisa sabem da história de seu próprio país, quase nada do de outras nações, e nem parecem suspeitar que possa haver outro credo religioso além daquele que domina no Brasil; talvez mesmo nunca haja ouvido falar da “Reforma”.** Não imaginam que um oceano de pensamentos se agita fora de seu pequeno mundo e provoca constantemente novas fases na vida dos povos e dos indivíduos. Em suma, além do círculo estreito da existência doméstica, nada existe para elas (AGASSIZ, 1978, p. 278).

Ressalta-se a escassez de ensino para as mulheres, não apenas no que diz respeito ao conhecimento religioso. O exemplo da escola primária enuncia o estado da questão no Brasil imperial, onde, de fato, a população feminina era marginalizada no ainda precário sistema escolar<sup>169</sup> – situação que se arrastava desde o período da colonização (XAVIER, 1994). Ademais, o contexto apresentado por Agassiz destaca o elemento da subordinação e do recolhimento da mulher, também característico do século XIX e de uma herança portuguesa (LEITE, 1984). Reservamos o último tópico deste capítulo para destacar a religiosidade popular enquanto elemento chave da narrativa religiosa brasileira oitocentista presente nos relatos de viagem.

### **3.3 – A religiosidade popular: representações problemáticas sobre o outro**

O referencial sempre é um problema. Tudo aquilo que tomamos como instrumento de análise e interpretação dispõe de estruturas originárias problemáticas, afinal, o desenvolvimento humano sempre foi e é idealizado a partir de algo presente, dos objetos materiais, da imaginação, enfim, da ação humana. A cultura popular sempre foi pensada enquanto categoria problemática, seja no mundo antigo, seja no mundo moderno. Clifford Geertz fala sobre o *ethos* do povo, isto é, o “tom, o caráter e qualidade de sua vida, seu estilo moral e estético, e sua disposição é a atitude subjacente em relação a ele mesmo e ao seu mundo que a vida reflete (GEERTZ, 2008, p. 93).

Não obstante, a visão de mundo que um povo possui se caracteriza como a imagem que ele produz das coisas, justamente da maneira como elas são na mais elementar realidade: sua concepção sobre a natureza, da sociedade, enfim,

---

<sup>169</sup> Em relação à educação para as mulheres, Maria Elizabete Xavier ressalta que, “nas camadas populares, obviamente nem se cogitava sua instrução, ao passo que, nas camadas superior e média, elas recebiam, em graus variados uma educação doméstica” (XAVIER, 1994, p. 75).

de si mesmo (GEERTZ, 2008). Assim, a compreensão da cultura de um povo passa pela compreensão de sua religiosidade: é aqui que ele se manifesta de maneira viva e multiforme, num estado contínuo de luta por sobrevivência e autonomia (BRANDÃO, 1986). A religiosidade, enquanto característica fundamental da vida humana, diz respeito à singularidade do indivíduo e, conseqüentemente, do povo no ato de se aproximar com o sagrado historicamente. Ela circunda a operação religiosa no sentido da dedicação, do sentimento e da crença cotidiana (MANUEL, 2008).

O tema da religiosidade popular nas narrativas de John Mawe, Alcide D'Orbigny e Louis Agassiz são mais latentes em relação aos demais, na medida em que estão sobrecarregadas de representações incisivas. Não obstante, atraem um potencial interpretativo mais amplo. As manifestações do povo chamam a atenção dos viajantes em sentidos controversos: ora são representados sob o olhar curioso e maravilhado, ora sob um ponto de vista problemático, oculto e que julga o diferente. Assim, a identificação destes discursos seguiu o enunciado das práticas e performances de ordem religiosa de indivíduos considerados subalternos da sociedade, por meio das quais eles conduzem tensões e necessidades íntimas, seja por vontade própria, seja por falta de recursos (NOGUEIRA, 2018). Em âmbito geral, trata-se de expressões não institucionalizadas e longe de ortodoxias dominantes, quando não conflituosas para com estas.

Seguindo o movimento temporal, temos John Mawe, no advento do século XIX, destacando as cerimônias religiosas na Província de São Paulo:

**As procissões religiosas são suntuosas, grandes e solenes; produzem um efeito chocante, devido à profunda veneração e ao zelo entusiástico do povo.** Nessas ocasiões especiais, acorrem todos **os habitantes da cidade, e a multidão** é, frequentemente, acrescida por numerosos lavradores vizinhos, de várias léguas ao redor. **As senhoras, que consideram o dia como de festa**, em seus vestidos de gala, enchem as sacadas das casas, de onde se tem melhor visão do espetáculo; **a noite termina, em geral, com chá e partidas de cartas ou dansas** (MAWE, 1978, p. 72).

Colocado em âmbito geral, o relato diz respeito ao aspecto deslumbrante e impactante destas procissões, tomadas pelo povo com euforia e festa. Seguindo o pensamento de Michel de Certeau<sup>170</sup>, vemos que a multidão ganha

---

<sup>170</sup> *A cultura no plural*, publicada em 1995 pela Editora Papirus.

corpo e não há a separação entre espectadores e atores. A experiência teatral e simbólica representada no discurso de Mawe, “rompe a fronteira entre “atores” e “público” e onde este se torna também ator, ao participar de uma ação simbolizadora comum” (CERTEAU, 1995, p. 170). A festa<sup>171</sup> é longa e generalizante, no sentido de dar palco ao plural e à experiência natural e afetiva (CERTEAU, 1995).

Mawe confirma o caráter festivo das cerimônias na primeira década do Oitocentos ao ressaltar que na Bahia “realizam-se procissões religiosas, como no Rio de Janeiro, nos grandes dias de festa e nos dias de graça, comemorando-se estas ocasiões com vários divertimentos, que duram de manhã até a noite [...]” (MAWE, 1978, p. 190). Faz-se importante destacar, em caráter explicativo, que a procissão<sup>172</sup>:

Designa um ritual religioso cujo objetivo é expressar pública e coletivamente um culto à divindade a qual se destina, é existente desde a antiguidade, entre os pagãos, contudo teve seu apogeu, como ritual cristão, na Idade Média, as de maior importância se deram na Península Ibérica, quando era planejada como grande acontecimento religioso social, com rituais próprios e participação em massa de fieis (OLIVEIRA, 2012, p. 17).

Tal como a procissão, a peregrinação<sup>173</sup> possui o mesmo ato simbólico de ‘caminhar’. Enquanto a primeira apresenta um espírito de cortesia, onde usualmente se tem um santo patrono e a caminhada se dá em direção à um templo ou pela cidade, a segunda indica uma caminhada mais longa, repleta de dor e penitência (OLIVEIRA, 2012). De toda forma, ambas caracterizam e representam a jornada em busca da devoção e do diálogo para com o

---

<sup>171</sup> “[...] é também fato político, religioso ou simbólico. Os jogos, as danças e as músicas que a recheiam não só significam descanso, prazeres e alegria durante sua realização; eles têm simultaneamente importante função social: permitem às crianças, aos jovens, aos espectadores e atores da festa introjetar valores e normas da vida coletiva, partilhar sentimentos coletivos e conhecimentos comunitários. Servem ainda de exutórios à violência contida nas paixões, enquanto queimam o excesso de energia das comunidades. A alegria da festa ajuda as populações a suportar o trabalho, o perigo e a exploração, mas reafirma, igualmente, os laços de solidariedade ou permite aos indivíduos marcar suas especificidades e diferenças (PRIORE, 1994, p. 10).

<sup>172</sup> Uma das expressões mais aparentes nas literaturas que se referem aos cortejos religiosos, a palavra procissão é originária do latim *processione* e significa “marchar para frente” (OLIVEIRA, 2012).

<sup>173</sup> Ver: SANCHIS, Pierre. *Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso*. Ciências Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 85-97, 2006.

transcendente, ou como ressalta Pierre Sanchis, uma “procura caminhante ao Sagrado” (SANCHIS, 2006, p. 91).

Quem nos traz o aspecto da peregrinação, mesmo que de maneira vaga e insuficiente, é D’Orbigny ao deslocar-se do Vale Paraíba à Serra da Mantiqueira: “[...] É uma região encantadora, à qual só falta uma coisa: habitantes. É dominada pela Capela de Nossa Senhora Aparecida, onde reside o capitão-mor [...] Acorrem para ali numerosos peregrinos, por ocasião do Natal. Chegam sempre a cavalo, levando as mulheres na garupa” (D’ORBIGNY, 1976, p. 173). O relato, em si, não traz as observâncias significativas do viajante em relação à peregrinação, mas denota a importância da capela e da dialética entre o temporal e o espiritual, a conexão entre o religioso e o secular (SANCHIS, 2006).

No Rio de Janeiro – de volta às procissões –, é Agassiz quem nos traz representações singulares sobre a caracterização da religiosidade popular:

**11 de junho – Hoje é dia de grande festa, uma festa de que costumamos a compreender a significação tanto nela o elemento religioso se acha singularmente misturado ao grotesco e ao bizarro. É dia do Corpo de Deus. Mas, como cai na mesma data de uma antiga cerimônia em honra de São Jorge, celebrada aqui com toda a sorte de solenidades dos bons tempos antigos, as duas se confundem. Assisti esta manhã, em companhia do nosso jovem amigo M. T..., à grande missa cantada na capela imperial por essa dupla intenção, e, terminado o ofício, a custo que chegamos ao hotel, em frente ao qual a procissão iria passar, tanto as ruas, por toda parte ornadas com ricos estofos de vivas cores, estavam apinhadas de multidão compacta [...]** (AGASSIZ, 1975, pp. 75-76).

Nesta primeira parte do relato, temos a valoração da festa<sup>174</sup>, de um dia sagrado. De antemão – em termos explicativos –, a festa é considerada aqui, enquanto um rito qualificado por uma ordem temporal e, assim, seu tempo “é assimilável ao tempo “outro” do mito e, portanto, a sua instauração comporta a interrupção do porvir normal, com a conseqüente saída da cotidianidade” (MASSENZIO, 2005, p. 161). Como ressalta Marcelo Massenzio, a instituição da festa diz respeito aos ensejos de evidência da vida social que não são ignorados a si mesmos, “mas assumidos culturalmente para se tornarem pontos fixos da

---

<sup>174</sup> “A festa, para tanto, ao lado do valor retrospectivo (o voltar-se para atrás, para o tempo dos primórdios), possui um não menos importante valor de prospectiva, na medida em que esta repropõe os fundamentos míticos a partir dos quais, de tempos em tempos, se garante a ordenada sucessão das obras e dos dias que marcam o tempo normal [...]” (MASSENZIO, 2005, p. 161).

organização do calendário própria de cada civilização historicamente determinada” (MASSENZIO, 2005, p. 161).

Voltando ao relato, o Corpus Christi é fundido ao feriado de São Jorge, causando certa estranheza em Agassiz. A grande e solene missa cantada na capela imperial diz respeito ao caráter institucional e, portanto, oficial da prática religiosa, não havendo julgamentos por parte do viajante suíço. Do lado de fora, as ruas coloridas ressaltam a passagem da multidão e, a seguir, vemos a descrição da procissão:

**[...] Vem primeiro a parte religiosa do cortejo: uma longa fila de padres e membros de irmandades conduzindo tochas acesas, pirâmides de flores, estandartes, etc.; depois o santíssimo sacramento, sob um pálio de setim branco bordado de ouro e sustentado por varas maciças; seguram essas varas os mais altos dignatários do país, o próprio Imperador e o seu genro, o Duque de Saxe. Segue-se a cavalo, no mais estranho contraste, um manequim de tamanho natural representando São Jorge. A imagem rígida, tosca e grosseira é acompanhada por escudeiros a cavalo, quase tão grotescos e ridículos. Enfim fecha a marcha certo número de confrarias legais, análogas aos franco-mações ou aos “Companheiros do Dever”. As classes esclarecidas da sociedade brasileira falam dessa procissão bizarra como um velho legado dos portugueses, cuja significação se perdeu mesmo para estes e que veriam de bom grado desaparecer dos seus costumes; como de coisa, enfim, que não é mais deste tempo (AGASSIZ, 1975, p. 76).**

Aqui temos uma representação clara e manifesta da distinção entre culturas – o popular<sup>175</sup> versus o “oficial” – e a enunciação problemática sobre o outro. A narrativa de Agassiz nos faz ver dois polos que se entrelaçam, manifestações que se distanciam completamente, resultando em uma pluralidade subjacente no mesmo tempo-espço (BAKHTIN, 1987; CERTEAU, 1995). De um lado, vemos o que o viajante chama de “parte religiosa do cortejo”: os profissionais religiosos, as irmandades e, como se não bastasse, a figura do Imperador. Do outro lado, as práticas que compõem a religiosidade popular, representadas enquanto traços estranhos, heterogêneos e grotescos<sup>176</sup>.

<sup>175</sup> Como ressaltava Roger Chartier, “o popular não está contido em conjuntos de elementos que bastaria identificar repertoriar e descrever. Ele qualifica, antes de mais nada, um tipo de relação, um modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade, mas que são recebidos, compreendidos e manipulados de diversas maneiras” (CHARTIER, 1995, p. 184).

<sup>176</sup> Ver o *Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião*, de Paulo Augusto de Souza Nogueira, publicado pela Horizonte, em 2018.



Pensando Mikhail Bakhtin, trata-se de estabelecer dois mundos reais, mas, acima de tudo, de sistemas simbólicos que fazem parte do mesmo imaginário social. O relato acima representa uma cultura popular que convive, bem ou mal, com uma “oficial” (BAKHTIN, 1987). Como destaca o viajante, as manifestações “bizarras” não pertencem às “classes esclarecidas da sociedade brasileira”, mas à uma herança portuguesa. No entanto, elas se entrelaçam, partilham de um mesmo campo religioso plural e, como destaca Certeau, o limite entre ambas também é resultado de seu hibridismo (CERTEAU, 1995).

Em Agassiz, as marcas de enunciação ressaltam, claramente, o “fazer crer” num outro estranho, aquele que não faz – ou não deveria fazer – parte do contexto religioso oficial. O “espetáculo pitoresco” não é desprovido de significado, pelo contrário, ele possui o sentido que o viajante quis traduzir para seu público, os leitores (HARTOG, 1999). Já em Juiz de Fora (MG), Agassiz descreve sua chegada à fazenda do Sr. Lage no dia de São João, “que se celebra com grande barulho neste país” (AGASSIZ, 1975, p. 79):

[...] Houve grande jantar, **depois uma enorme fogueira em honra de São João foi acesa** em frente da casa. **Era um espetáculo dos mais pitorescos. As grandes labaredas projetavam sobre as paredes brancas, sobre as choças dos negros, sobre a floresta distante, clarões mutáveis. À luz da fogueira passava a ronda dos pretos, com gestos selvagens, cantos cadenciados e acompanhamentos de tambor;** depois, de repente, com grandes estrondos, estouraram foguetes, deixando rastros luminosos e brilhantes (AGASSIZ, 1975, p. 79).

O espetáculo pitoresco reaparece nas manifestações dos escravos, em seus “gestos selvagens”. Pode-se falar aqui do segundo mundo e da segunda vida sugerida por Bakhtin – representada pelo riso –, que dirige-se a ideia de liberdade e renovação sob um contexto que, para os bastiões do sistema escravocrata, possui o sentido de válvula de escape e o objetivo de controle social. Todavia, para os grupos subalternos – e no relato é destacada figura do negro<sup>177</sup> –, esta segunda vida se transforma em signo de identidade, harmonia, expressividade e performance (BAKHTIN, 1987). A expressão “gestos selvagens” pode ser caracterizada como um dos procedimentos literários da tradução, isto é, do “fazer crer” realizado por Agassiz (HARTOG, 1999).

---

<sup>177</sup> Ver *Sobre Bakhtin, quilombos e a cultura popular*, de Michele Freire Schiffler, publicado pela Bakhtiniana, Revista de Estudos do Discurso, em 2017.

Em geral, as festas e comemorações culturais descritas pelos viajantes dizem respeito ao âmbito religioso, quase como se uma coisa dependesse da outra. Para além do segmento das procissões, as expressões populares tomam parte do processo de carnavalização – utilizando uma das categorias tratadas por Bakhtin – e das cerimônias religiosas realizadas pelos nativos. Neste sentido, Mawe discursa sobre o Carnaval em São Paulo:

**Costume singular não devo omitir, é o de atirar frutas artificiais, tais como limões e laranjas, feitas de cera, com grande habilidade e cheias de água perfumada. Nos primeiros dias da quaresma, comemorados com grandes festividades, pessoas de ambos os sexos divertem-se jogando, umas sobre as outras, essas bolas [...] Nestes dias de carnaval, os habitantes percorrem as ruas mascarados, e a brincadeira de atirar frutas é praticada por pessoas de todas as cidades.** Considera-se de grande impropriedade um cavalheiro atirá-las sobre outro [...] **O costume (posso garantir) é muito desagradável aos estrangeiros**, e não raro provoca brigas, de consequências graves (MAWE, 1978, p. 73).

O exótico flutua sob a narrativa de Mawe, ao passo que demonstra um costume particular. As grandes festividades fazem parte do cotidiano daqueles sujeitos e, portanto, os caracterizam. De acordo com Bakhtin, o carnaval revela um dos componentes mais antigos da festa popular, sendo um dos aspectos mais bem conservados do mundo ocidental<sup>178</sup> (BAKHTIN, 1987). Não obstante, trata-se de um fenômeno complexo e único, mesmo se pensado em seu sentido restrito. A temática do carnaval atravessa as intenções sociais, podendo aproximar-se das projeções psicológicas, onde há “permissão para mascarar-se e mudar de caráter, ou invertê-lo” (SCHIFFLER, 2017, p. 84). Ele – o carnaval – é palco de alterações, introjeções e saliências que acabam determinando o equilíbrio social através do descontrole momentâneo.

Neste sentido, o processo de carnavalização destacado no relato de Mawe é sublinhado à luz de um universo ao revés. Diz respeito à união performática, fenômenos locais e heterogêneos, que trazem à tona os ritos, as particularidades, as representações imagéticas, as linguagens corporais, enfim, as máscaras. Com isso, tornou-se “o reservatório onde se guardavam as formas

---

<sup>178</sup> “Isso autoriza-nos a utilizar o adjetivo ‘carnavalesco’ numa acepção ampliada, designando não apenas as formas do carnaval no sentido estrito e preciso do termo, mas ainda toda a vida rica e variada da festa popular no decurso dos séculos e durante a Renascença, através dos seus caracteres específicos representados pelo carnaval nos séculos seguintes, quando a maior parte das outras formas ou havia desaparecido, ou degenerado” (BAKHTIN, 1987, p. 189-190).

que não tinham mais existência própria” (BAKHTIN, 1987, p. 190). O elemento da vivência, isto é, da experiência concreta, é reencontrado sob os pilares da vida popular, da multiplicidade de vozes que trazem à superfície os símbolos de ambivalência e de ruptura com a hierarquia (BAKHTIN, 1987).

Já na segunda metade do século XIX, longe de Mawe, o casal Agassiz descreve aquilo que intitula como “divertimentos e jogos noturnos”, no interior do Ceará:

Neste agradável interior, no meio do círculo inteligente e esclarecido que compõe a família do Sr. Franklin de Lima, passamos dois dias [...] **à noite, a gente se reunia, tocava-se música, dançava-se, faziam-se jogos de sociedade. Os brasileiros têm paixão por esse tipo de diversão e nele empregam ao mesmo tempo um espírito e muita animação.** Um dos mais difundidos é o **chamado mercado de santos.** É muito divertido quando as duas ou três pessoas que fazem os papéis principais põem neles um pouco de malícia. **Um faz de vendedor; outro, o padre que quer comprar um santo para a sua capela; os santos são representados pelas pessoas restantes,** que cobrem o rosto lenços e devem ficar completamente imóveis [...] (AGASSIZ, 1975, p. 265).

Aqui temos os traços da multidão, representados em momentos de diversão e simplicidade. O povo não necessita de grandes recursos para se manifestar e estabelecer sua ‘performance’ religiosa. Ele faz isso com autenticidade e vivacidade, sob o diagnóstico de que a vida é imaginada, espiritual e temporalmente. O relato apresenta os contornos da festa e do teatro, heterogêneos em suas composições e unificados pelo momento que representa. Desta forma, a “multidão adquire vida, destrói em cada indivíduo o mito da sua inércia abstrata” (CERTEAU, 1995, p. 172).

Neste sentido, o adjetivo popular, como ressalta Roger Chartier<sup>179</sup>, dispõe da abolição de “toda forma de etnocentrismo cultural<sup>180</sup>”, concebendo a cultura popular “como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irredutível à da cultura letrada” (CHARTIER, 2002, p. 179). Essa conduta contra o etnocentrismo diz respeito à

<sup>179</sup> *A história cultural: entre práticas e representações*, publicado em 2002 pela Editora DIFEL.

<sup>180</sup> “A acepção corrente do termo “etnocentrismo” indica uma atitude coletiva que apresenta dois aspectos complementares entre si: o desprezo por todas as formas culturais (religiosas, sociais, estéticas etc.) que divergem em uma determinada sociedade e, simultaneamente, a identificação dos sistema cultural próprio desta última com a Cultura em sentido absoluto [...] O etnocentrismo desemboca no racismo quando utiliza teorias pseudocientíficas na tentativa e reconduzir a um fundamento genético as prerrogativas culturais de um grupo étnico preconceituosamente tido como inferior” (MASSENZIO, 2005, p. 41).

aceitação, clara e objetiva, da diversidade, uma vez que o conhecimento de culturas “outras” é um valor “que estimula o Ocidente a colocar em questão seu patrimônio cultural para superar seus limites e voltar a construí-lo de modo crítico” (MASSENZIO, 2005, p. 43).

Assim, o relato de Agassiz continua com a descrição das ações que envolvem o entretenimento daquele grupo subalterno:

**[...] O vendedor encarece o artigo ao cura, e, levando o freguês diante de cada santo, descreve-lhe as miraculosas e extraordinárias qualidades, sua vida exemplar e sua piedosa morte.** Depois de algumas dessas descrições, retira-se o lenço, e, se o santo, conservando-se impassível, não pestaneja nem ri ante todas as coisas engraçadas que dizem a seu respeito, fica livre e retira-se; do contrário, se rir, paga multa. **Bem poucos são os que resistem à prova, pois se o pseudo-vendedor tem espírito, sabe tirar proveito de qualquer incidente burlesco ou pôr em evidência um traço característico da pessoa que está na berlinda [...]** (AGASSIZ, 1978, p. 265).

A religiosidade perpassa as ações dos sujeitos em caráter simbólico e secular, revelando e, sobretudo, constituindo um tipo de linguagem possuidora de atitudes, valores e significados compartilhados. Pensando Chartier, essa religiosidade e, portanto, a cultura popular, é “inscrita nas formas que a produzem, e nada mais do que a justa percepção ou a correta compreensão das encenações, das passagens a rito, a imagem, o texto, o poder soberano, dos seus atributos e dos seus detentores” (CHARTIER, 2002, p. 194). Através do discurso, o viajante “faz ver” e “crer” no conjunto de elementos que identificam e descrevem a manifestação popular, qualificando-a em um tipo de relação, um modo de manipular as normas que circulam na sociedade (HARTOG, 1999; CHARTIER, 2002).

Reservamos o último momento para destacar os relatos que versam sobre a religiosidade dos povos indígenas, representados em conformidade e diversidade sob o olhar dos viajantes – não necessariamente nessa ordem. Ressalta-se, especificamente, os apontamentos de D’Orbigny que sublinham, imagética<sup>181</sup> e narrativamente, as festas religiosas de dois povos indígenas no Maranhão:

---

<sup>181</sup> O viajante francês também traz desenhos em seu diário, que, em âmbito geral, dizem respeito aos lugares por onde passou, o cotidiano das tribos, das cidades, bem como as paisagens naturais do Brasil.

Os tecunas são menos ferozes e mais sociáveis. **Quando uma festa os chama a Tabatinga, ali chegam, em grande número**, em suas canoas, nus, enfeitados de penas nos braços, nos joelhos, nos ombros e na cabeça, além de um cinto muito bem feito, de casca de árvore. **Essas festas costuma durar muito tempo, às vezes até três dias, consagrados à dança e a copiosas libações de chicha**. O acaso permitiu-me assistir a uma dessas festanças realmente curiosas. Depois de um ou dois dias de orgia báquica, **os tecunas se dispuseram a dançar. O motivo daquela reunião era o de arrancar, ao som de música e com o acompanhamento de danças, todos os cabelos da cabeça de uma criança de dois meses**<sup>182</sup>. **A festa começou com a execução de uma música terrível**. Em seguida, avançavam os participantes. À frente de todos, marchava um homem de rosto coberto por uma grande máscara de macaco, espécie de cinocéfalo, que representava o demônio Jurupari. A cauda de sua vestimenta, feita de casca de árvore, era carregada por duas indiazinhas. **Depois dele, vinha uma multidão de mascarados, alguns deles gigantescos e semelhantes aos mamacombos africanos, outros, disfarçados em animais fantásticos ou reais, peixes, veados, aves, quadrúpedes, jacarés, ou velhos troncos de árvores**. Em último lugar, caminha uma velha megera, horrorosa, imunda, toda pintada de preto, gesticulando e marcando o compasso de uma música monótona, por meio de pancadas em uma grande carapaça de tartaruga. **Todos os participantes desse estranho bailado pulavam, rodopiavam ou saltavam, como cabritos. Assemelhavam-se a endemoniados ou àqueles fantasmas que o visionário Hoffman criava em seus sonhos fantásticos**. Mas a imaginação de Hoffman teria empalecido diante da realidade (D'ORBIGNY, 1976, p. 44-45).

O relato é extenso e repleto de objeções que buscam representar a cultura indígena enquanto um retrato exótico. A cerimônia gira em torno de rituais bem estabelecidos pelo povo dos *tecunas* que são, total ou parcialmente, invertidos pelo viajante no sentido de serem avaliados, medidos, enfim, traduzidos (HARTOG, 1999). Neste sentido, o relato acima pode ser entendido a partir daquilo que François Hartog chama de *thôma*, isto é, o qualitativamente extraordinário e o quantitativamente notável: a narrativa sobre a dança, a música e a multidão mascarada de animais fantásticos é invertida e direcionada para o âmbito divergente e demoníaco, buscando atribuir à tradução o efeito de realidade, do “fazer crer”. Temos uma retórica da alteridade (HARTOG, 1999).

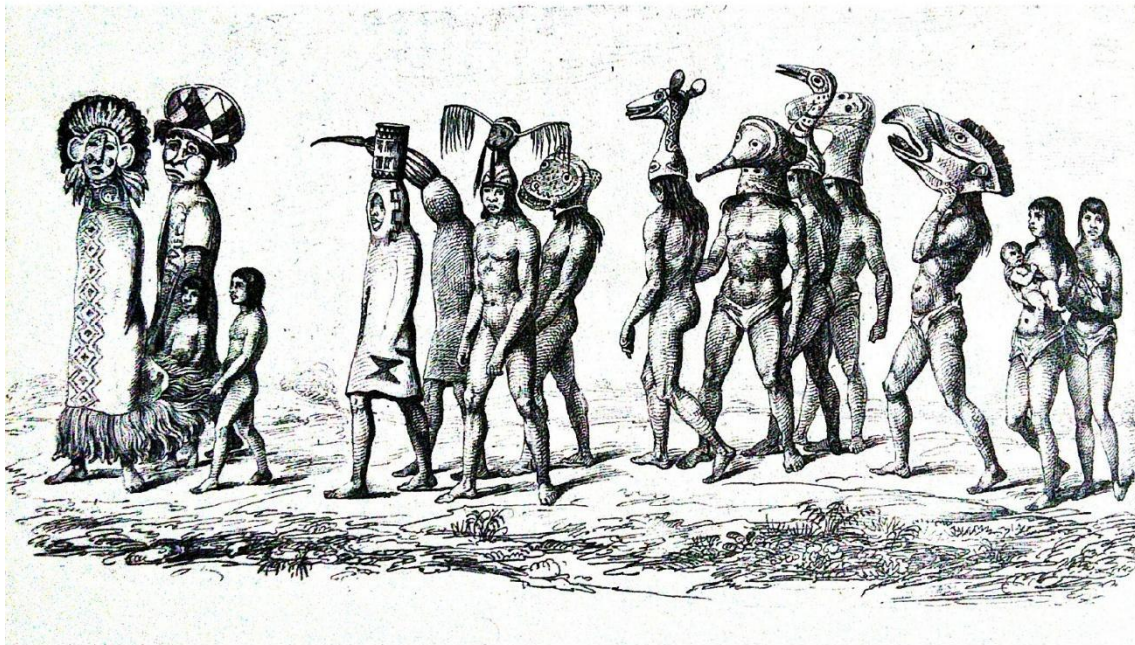
A figura (1) abaixo, embora não apresente sistemas estratégicos de codificação mais aprofundados, acompanha a enunciação de D'Orbigny sobre os *tecunas*, destacando uma representação cultural do real. É através da

---

<sup>182</sup> “Esse hábito de arrancar, no meio de grande pompa, os cabelos da criança, muitas vezes a faz morrer, entre horríveis sofrimentos. Com efeito, a depilação dura cerca de três dias e três noites, sem interrupção. É um hábito atroz, que não se pode justificar, nem mesmo compreender, a não ser que se trate de uma monomania religiosa” (D'ORBIGNY, 1976, p. 45).

imaginação que podemos ver uma presença em ausência, que faz o mundo daquele povo aparecer ao homem (BELLUZZO, 1995).

**Figura 1: Cerimônia e dança dos *tecunas*.**



Fonte: *Viagem pitoresca através do Brasil*, Alcide D'Orbigny, 1976, p. 44.

O viajante francês volta a ressaltar a figura do diabo em outro relato, agora em relação à dança dos *mandrucus*, também no Maranhão:

Spix e Martius que desembarcaram ali, contaram que aqueles selvagens apareceram diante deles em número de sessenta, homens, mulheres e crianças, para conseguirem algumas garrafas de aguardente. **Seria difícil imaginar-se coisa mais horrível do que a fisionomia de tais índios, pintados de preto e vermelho, e desfigurados por três dentes de porco**, atravessados nos orifícios feitos nas narinas e nos lábios inferiores. **Desde que surgiu a Lua, os índios começaram suas danças, e as palavras que as acompanhavam tinha algo de tão estranho quanto suas fisionomias.** “Eis teu diabo que quer te desposar” diziam os homens. Ao que as mulheres respondiam: “És bonito, diabo. Todas as mulheres querem esposar-te”. A dança continuou, durante várias horas; acabou arrastando os índios que acompanhavam os naturalistas, e todo o mundo pulou, misturado (D'ORBIGNY, 1976, p. 61).

Não podemos – nem se quiséssemos – identificar ou compreender o ritual específico relatado por D'Orbigny. Trata-se, sobretudo, de estabelecer e

reafirmar o movimento de tradução da realidade feito pelo viajante (HARTOG, 1999). Neste sentido, temos uma representação negativa sobre a corporeidade nativa, de traços particulares que, provavelmente, buscavam preservar a religião e a ancestralidade daquele rito<sup>183</sup>. A fisionomia invertida pelo viajante, isto é, problematizada, reitera o caráter exótico dos nativos, e a dança supõe uma aproximação com o diabo, no sentido do matrimônio. Da mesma forma, a dança tem uma função de apreender a mistura entre os sujeitos de dentro e os de fora. A inversão ocorre “quando a cena não é “real”, havendo uma “uma alteração de vocabulário”. Clifford Geertz diz que “a passagem porém ainda é a mesma: das intimidades de um tipo de vida para as metáforas de outro” (GEERTZ, 2014, p. 54).

**Figura 2: A dança dos *mandrucus***



Fonte: *Viagem pitoresca através do Brasil*, Alcide D'Orbigny, 1976, p. 61.

<sup>183</sup> “Uma definição de caráter orientador pode ser a seguinte: o rito consiste em uma ação ou em um sistema de ações que colocam em dimensão “à parte” com respeito àquelas cotidianas. Do ponto de vista tipológico [...], é possível distinguir duas categorias fundamentais de ritos: “autônomos” e “de culto”. Os primeiros têm sua eficácia em si e por si, diferentemente dos segundos, cuja eficácia está subordinada à “resposta” da contraparte sobre-humana que os próprios ritos têm a tarefa de mediar. (Por oculto deve-se entender o sistema de relações entre o plano humano e o sobre-humano; tais relações se manifestam por intermédio da linguagem dos ritos) (MASSENZIO, 2005, p. 67).

A figura (2) acima representa os gestos que envolvem a dança dos nativos *mandrucus*. Talvez não pudéssemos identificá-la, não fosse o relato de D'Obigny, mas olhando através da imaginação, como propõe Geertz, podemos entender o que está alheio à nós. O antropólogo ressalta que, não devemos “nos limitarmos a olhar por trás das interpretações intermediárias que nos relacionam com aquela imaginação” (GEERTZ, 2014, p. 50) e, sim, buscar penetrar o “emaranhado de implicações hermenêuticas, localizar com alguma precisão as instabilidades de pensamento e de sentimento que ele produz, e coloca-las em uma moldura social” (GEERTZ, 2014, p. 51).

Assim, sublinhando Geertz e a ideia de alteridade, podemos entender que as semelhanças entre nós mesmos e os sujeitos de outros tempos e lugares são “tão mais profundas que as diferenças superficiais que deles nos separam” (GEERTZ, 2014, p. 47). Estes são problemas tão insolúveis quanto fundamentais, que sobrevoam a relação, a representação e a imaginação humana que constantemente buscamos compreender.



## Considerações finais

Nas páginas anteriores, procuramos versar sobre a emergência da religião e da religiosidade brasileira nos relatos de viajantes estrangeiros, que estiveram por aqui durante o século XIX. O trabalho esteve centrado nos diários de John Mawe, mineralogista inglês, Alcide D'Orbigny, naturalista francês, e Louis Agassiz, naturalista suíço, que entre 1808 e 1866 percorreram o território brasileiro em busca de novos desafios, novas vivências e, sobretudo, novas descobertas sobre o esplêndido universo natural aqui presente. O que registraram em seus livros, no entanto, atravessa o âmbito científico de suas expedições e denota representações de um mundo que se torna imaginável, tangível e expressivo em suas formas de crer e conceber o sentido da vida. Nos relatos, este mundo é subjugado a partir de intenções e critérios etnocêntricos que, não obstante, formulam narrativas fabricantes de um outro tão diferente e, de certa forma, tão íntimo.

Em vias de síntese, o presente trabalho foi desenvolvido a partir de uma estrutura objetiva – por assim dizer –, que nos oferece caminhos futuros e reflexões abertas ao debate, sobretudo no que diz respeito às tratativas dos fenômenos religiosos na literatura de viagem. Neste sentido, o primeiro elemento – Capítulo 1 – que buscamos ressaltar, refere-se aos alicerces teóricos e conceituais pelos quais todo e qualquer trabalho acadêmico deve – ou deveria – passar. Tratamos de estabelecer as ferramentas para a interpretação dos relatos de viagem, em sentido restrito.

A primeira ferramenta ressaltou às contribuições dos estudos históricos para as Ciências da Religião: no delinear da pesquisa encontramos-nos no interior da História das Religiões, especialmente em sua vertente italiana, que lida com o objeto crucial – as religiões – em sentido amplo e plural; destaca-se, sobretudo, o caráter histórico deste objeto e sua premissa de se condicionar e ser condicionado pelo contexto em que opera, isto é, se expressa. Já a aproximação da área para com a Antropologia exibiu uma ação prática em relação à compreensão da cultura, amplamente, e da religião, em particular. Essa afinidade nos colocou frente a frente com fenômenos não habituais, que pertencem a uma dimensão incomum, exigindo o trabalho, o empenho intelectual

e, mais do que tudo, a capacidade de pensar fora de uma caixa, tradicionalmente constituída sobre o real.

A segunda ferramenta nos levou para o mundo da alteridade e da representação enquanto categorias chave da vida narrada, escrita e imaginada. Aqui os relatos de viagem, em todas as suas singularidades, ganham vida e sentido próprios, a começar pela ideia ou, talvez pudéssemos chamar de uma “obsessão” pelo Outro. Uma “obsessão” não desordenada, mas que lida com a constante busca pela compreensão daquele e daquilo que é diferente. A enunciação do outro diz respeito ao reconhecimento de dois pólos distintos que se encontram num mesmo espaço-tempo. A relação que daí surge não possui um padrão previamente estabelecido, mas se desenvolve a partir da inscrição do narrador no mundo outro. Neste sentido, o viajante é aquele que inscreve a partir da tradução, fazendo ver o ausente (mas não inexistente) e desenvolvendo, assim, uma retórica da alteridade. Entretanto, não devemos nos deixar cair nas armadilhas do narrador, pois ele simula a verdade e a confina em sua representação.

A noção de representação nos ajudou a entender a diferença entre aquilo que representa e aquilo que é representado. Em sentido particular, ela nos fez ver o ‘sujeito ausente’, aquele que é substituído por uma imagem que, por sua vez, é capaz de reconstruí-lo. Salientou-se, assim, o modo como uma realidade social pode ser compreendida e, mais do que isso, como as representações são subordinadas aos conflitos de interesse de determinados grupos, sempre pautados pela busca por imposição de princípios e valores.

A terceira e última ferramenta interpretativa nos colocou diante de um caminho experimental na relação com as fontes selecionadas. A teoria fundamentada, enquanto método de análise qualitativo, nos ajudou a questionar e a evitar as noções preestabelecidas sobre os relatos de viagem e, conseqüentemente, sobre os fenômenos religiosos que deles resultam. Isto significou não tomar como verdade absoluta as narrativas dos viajantes, e, sim, problematizá-las em suas prerrogativas. Acima de tudo, prezou-se por uma conduta cautelosa no que diz respeito à teoria fundamentada, justamente por se tratar de um método complexo e, ainda, pouco difuso no âmbito das Ciências da Religião.

O segundo elemento – Capítulo 2 – deste trabalho procurou estabelecer o universo da Literatura de viagem e dos viajantes estrangeiros. Para tanto, colocamos em discussão os pressupostos que condicionam a formação deste gênero tão multifacetado, e propomos pensá-lo a partir de suas especificidades. Atravessamos o sentido da viagem para além de um mero deslocamento: ela é o indicativo de mudança, ao mesmo tempo que a transcende; ela simboliza a passagem no tempo-espaço e a condução das grandes histórias da humanidade. Já os relatos que surgem das viagens – ou são anteriores, se pensarmos a Antiguidade – dão origem a um documento diversificado, onde a narração e a descrição possuem lugar significativo.

Entendendo que os relatos oferecem uma visão singular a partir da experiência, convidamos o leitor a pensar a literatura de viagem em sentido plural, uma vez que estamos lidando com diversas formas narrativas. Procurou-se destacar que, para além dos textos escritos, as imagens, seja por intermédio de desenhos, pinturas ou de mapa, constituem aquilo que a humanidade buscou assinalar no decorrer do tempo e dos espaços. Todo esse arcabouço se caracteriza enquanto maneiras de registrar e inscrever o mundo em movimento.

O viajante, por sua vez, é sujeito que possui lugar privilegiado no discurso. Ele carrega a postura do observador intransigente, que faz ver e se faz ver, na medida em que representa o mundo da sua maneira. Sob suas ações, são reforçadas as barreiras culturais, sociais, políticas e econômicas, que fazem prevalecer modelos distintos de civilização e, ao mesmo tempo, semelhantes. Por fim, não devemos esquecer, é claro, dos indivíduos observados e representados: os habitantes que, também, dão vida aos relatos nas mais variadas formas. Eles carregam os traços de lugares e momentos vividos, que nem sempre são revelados em sua essência.

Com estes sujeitos, a literatura de viagem possui longas tradições, especialmente se retornarmos aos épicos – à margem da ficção. Os relatos de viagens na Idade Média, por sua vez, trazem consigo o reconhecimento espacial como característica importante, ao mesmo tempo em que não apagam os elementos lendários e mitológicos. No entanto, é crucialmente a partir da era moderna, onde as grandes expansões marítimas fizeram do mar um lugar de interdependência e os descobrimentos fizeram parte do cotidiano, que os escritos de viajantes ganharam contornos mais explícitos. Surgiram novos e

importantes personagens para literatura de viagem, ao passo que o Novo Mundo se tornou palco das mais diversas representações, pelas quais os viajantes – desbravadores e conquistadores – figuraram o homem diante de um mundo desconhecido. Destacam-se os relatos emblemáticos, que imaginam as figuras nativas sob o prisma da selvageria e da comparação com o “modelo” cristão europeu.

Conseqüentemente, vimos o lugar dos viajantes John Mawe, Alcide D’Orbigny e Louis Agassiz na literatura de viagem, que é pautado por uma forte influência da colonização europeia imperialista e, sobretudo, pelos avanços da História Natural. Aqui, buscou-se ressaltar os impactos do ‘século das luzes’ no desenvolvimento da ciência e da razão que, por sua vez, ressaltou o interesse dos viajantes pelos fenômenos da natureza, pela consciência planetária e por um olhar mais acurado para o exótico e o selvagem. O movimento intelectual trazido pelo Iluminismo – somado ao entusiasmo das grandes potências sobre além-mar e a exploração de novos territórios – trouxe uma evolução nos modos de observação de outras realidades, isto é, de realidades não-europeias.

Estes aspectos fizeram parte da literatura de viagem do século XIX, enquanto matrizes primordiais de pensamento – nomes como o de Alexander von Humboldt, por exemplo, são destacados como fundamentais para o rumo das viagens na América –, que motivaram e estabeleceram o rumo das missões científicas após a abertura dos portos brasileiros, em 1808. Neste sentido, procurou-se destacar o imenso número de viajantes que adentraram o território brasileiro e proporcionaram seu “redescobrimento”.

Mawe, D’Orbigny e Agassiz surgem sob pontos de vista que se entrelaçam no mundo das explorações científicas, mas, que, não por acaso, constituíram discursos sobre as mais variadas esferas da sociedade brasileira. Assim, são considerados enquanto sujeitos particulares no mundo das narrativas de viagem, justamente pelo que têm a dizer sobre a cultura, a religião e a religiosidade brasileira. Todavia, não foram e não devem ser estabelecidos como os únicos que buscaram descobrir – ou redescobrir – o Brasil sob uma nova concepção humana, como a que vemos num mundo pós-ilustrado.

O último elemento deste trabalho – Capítulo 3 – buscou analisar os relatos de Mawe, D’Orbigny e Agassiz que dizem respeito aos fenômenos religiosos no Brasil do século XIX. Mas, antes, procurou-se estabelecer o contexto de partida

e de chegada destes viajantes, especialmente para que pudessemos compreender as linhas de força da dimensão religiosa expostas na Europa e no Brasil daquele período. Essa contextualização serviu para evidenciar o desenrolar do processo de secularização na esteira da modernidade ocidental. Nela, a ilustração sobrepôs os conflitos entre os poderes seculares e espirituais, dando novas roupagens aos princípios de Estado monárquico e Estado democrático. Com a Revolução Francesa, os conflitos entre estes poderes giraram em torno da busca pela autoridade e do monopólio simbólico sobre as sociedades. No alvorecer do século XIX, nacionalismo e religião andaram lado a lado e se opuseram – é claro –, enquanto organizadores da memória coletiva e oficial.

No Brasil, vimos os reflexos dessas conjecturas a partir da relação entre a Igreja e o Estado português – estabelecida nos séculos anteriores –, por onde a cristandade e o regime de padroado estabeleceram hierarquia e concordância, mas, também, conflitos permanentes para com a sociedade no império além-mar. Os embates de ordem política e religiosa adentraram o período oitocentista brasileiro, especialmente a partir das práticas regalistas. Neste ambiente, a religiosidade brasileira perdia identidade, enfrentava seu passado sincrético na América portuguesa e projetava seu futuro sob os olhos de uma Igreja hierárquica, ultramontana, romanizada ante o espírito tridentino e disposta a combater as novas tendências nacionalistas do pós-revolução.

Tendo isto em mente, a presente pesquisa seguiu o movimento de análise dos relatos de viagem. Em primeiro lugar, estabeleceu-se a narrativa religiosa oitocentista nas entrelinhas dos relatos, tendo em vista a ampla carga temática e as barreiras discursivas que carregam. Buscou-se identificar e apresentar aquilo que Mawe, D'Orbigny e Agassiz relataram sobre o universo religioso: contemplaram, neste sentido, os discursos sobre a vida do clero brasileiro e o âmbito político-religioso, especialmente com a participação de clérigos em serviços cotidianos para a sociedade; a arquitetura sacra dos lugares perpassados pelos viajantes no decorrer das cidades, onde são destacadas as experiências sob o mundo sagrado através da materialidade; também vimos o elemento da liberdade religiosa, que vai de encontro ao desenvolvimento de um Brasil moderno na esteira da secularização, além das representações sobre a

vida religiosa dos negros e das mulheres que, em essência, são enunciadas sob o prisma da discriminação e do etnocentrismo.

Por fim, o trabalho buscou evidenciar o tema da religiosidade popular nos relatos de Mawe, D'Orbigny e Agassiz, que surge a partir de representações problemáticas sobre o outro. Em síntese ampla, a cultura popular enunciada pelos viajantes possui características ambivalentes e é expressada sob o domínio de performances controversas. Através das procissões, das festas e da interpretação própria, o povo ganha vida sob os olhares estrangeiros de estranheza, distanciamento e diferenciação. Não obstante, a religiosidade popular é heterogênea, quando não grotesca e selvagem: representa o universo excluído que não deveria, sequer, existir. Mas existe, tem forma e poder, e não obedece regras e orientações estabelecidas por aqueles que não a vivencia. A multidão, mais do que nunca, adquire vida através da própria ação.

Os viajantes buscaram traduzir aquilo que consideraram ser diferente, exótico e incompreensível aos seus olhos. O “fazer crer” tenta criar os limites entre o popular e o oficial, mas acaba ressaltando, para além das desigualdades e da subalternidade, os modos de se expressar as culturas e as religiões, bem como aquilo que estas representam para a vida íntima dos sujeitos. A imaginação dos viajantes estrangeiros fez ver uma presença em ausência, onde a realidade cultural é, significativamente, uma questão de representação.

Assim, o presente trabalho buscou contribuir para os estudos históricos nas Ciências da Religião, tendo em vista, principalmente, o potencial analítico e interpretativo exposto na literatura de viagem. Mais do que isso, entendendo que o tratamento científico em torno dos fenômenos religiosos presentes nos relatos de viagem ainda é insuficiente, buscou-se sublinhar o fato de que existem caminhos teórico-metodológicos verossímeis para o aprofundamento da literatura de viagem no âmbito das Ciências da Religião. Encarar a religião enquanto objeto singular pode oferecer as pesquisas sobre as narrativas de viagem, direções pertinentes no que diz respeito à vida humana em seus diversos sentidos e representações. Não obstante, o “Brasil dos viajantes” se apresenta como planície rica em possibilidades de estudos.

Pensando nisso, os desdobramentos desta pesquisa sugerem possíveis aproximações da literatura de viagem para com o campo de Cultura Visual Religiosa, justamente por este ceder espaço para a análise de estruturas e

historicidade de práticas religiosas. Como vimos neste trabalho, as representações sobre o outro vão além dos relatos escritos por viajantes estrangeiros, podendo ser pensadas a partir de uma linguagem imagética, onde as figuras de semelhança e diferença moldam o imaginário sociocultural. A iconografia produzida pelos mais diversos viajantes que visitaram o Brasil – inclusive viajantes artistas, como é o caso de Jean-Baptiste Debret (1768-1848), Maria Graham (1785-1842), Hercules Florence (1804-1879), Thomas Ender (1793-1875), Johann Moritz Rugendas (1802-1879), Franz Keller Leuzinger (1835-1890), entre outros – é vasta e já admitiu estudos importantes no campo da História da Arte.

Assim sendo, o campo da cultura visual, ainda negligenciado nas Ciências da Religião, aparece como caminho a ser pensado e estimulado, uma vez que não nos parece possível negar a importância das imagens para a interpretação dos mais diversos aspectos do mundo contemporâneo e, igualmente, no universo de origem das culturas e da constituição humana. Acima de tudo, a imagem se apresenta enquanto um sistema semiótico fundamental para as linguagens da religião, tão complexas quanto incitantes.

## Fontes primárias

AGASSIZ, L. *Viagem ao Brasil: 1865-1866*. Tradução de João Etienne Filho. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1975.

D'ORBIGNY, A. *Viagem pitoresca através do Brasil*. Tradução de David Jardim. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1976.

MAWE, John. *Viagens ao interior do Brasil*. Tradução de Selena Benevides Viana. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo (EDUSP), 1978

## Referências

ABREU, J. C. *Capítulos de história colonial: 1500-1800*. Brasília: Conselho Editorial do Senado Federal, 1998.

AGNOLIN, A. *História das Religiões: perspectiva histórico-comparativa*. São Paulo: Paulinas, 2013.

ALBERTAZZI, L. et al. *Dizionario dei teologi dal primo secolo ad oggi*. Casale Monferrato/Itália: Edizioni Pieme, 1998.

ALBUQUERQUE, E. B. *Distinções no Campo de Estudos da Religião e da História*. In: GUERREIRO, S. *O Estudo das Religiões: Desafios Contemporâneos*. São Paulo: Paulinas, 2013, pp. 57-71.

ALEXANDRE, V. *Os sentidos império: questões nacional e questão colonial no Antigo Regime Português*. Porto: Afrontamento, 1993.

ALMEIDA, C. M. (Org.). *Direito Civil Eclesiástico Brasileiro Antigo e Moderno em suas relações com o Direito Canônico*. 2. ed. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866.

ANTUNES, A. P. *A rede dos invisíveis: uma análise dos auxiliares na expedição de Louis Agassiz (1865-1866)*. Dissertação (Mestrado em História das Ciências e da Saúde) - Fundação Oswaldo Cruz, Casa de Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2015, 155f.

AUGEL, M. P. *Visitantes estrangeiros na Bahia oitocentista*. São Paulo: Cultrix, 1980.

AZEVEDO, A. C. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

AZEVEDO, T. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia*. São Paulo: Ática, 1978.

AZZI, R. *Religiosidade Popular*. *Revista Eclesiástica Brasileira (REB)*, v. 38, n 152, pp. 642-650, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Altar Unido ao Trono*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.



BAKHTIN, M. M. ***A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais***. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1987

BARBOSA, A. ***Religião e Cultura no Brasil Oitocentista: Um estudo a partir dos relatos de viagens de Auguste de Saint-Hilaire (1808-1853)***. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2017, 148f.

BARREIRO, J. C. ***Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência***. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BARROS, J. D. ***História Cultural: um panorama teórico e historiográfico***. *Textos de História*, v. 11, n. 1/2, pp. 145-171, 2003.

BASTIDE, R. ***Religion and the Church in Brazil***. In: SMITH T. L. & MARCHANT, A. ***Brazil: Portrait of Half Continent***. New York: The Dryden Press, 1951.

BEAL, T. & CARDOZO, M. S. ***Os jesuítas, a Universidade de Coimbra e a Igreja brasileira, subsídios para a história do regalismo em Portugal e no Brasil (1750-1850)***. Ann Arbor: The Catholic University of America, 1969.

BELLUZZO, A. M. ***O Brasil dos Viajantes***. III vols. São Paulo: Meta Livros, 1994

\_\_\_\_\_. ***Imagem e Viagem***. XIX Reunião das ANPOCS, pp. 1-22, 1995.

\_\_\_\_\_. ***A propósito d'O Brasil dos Viajantes***. *Revista USP*, n. 30, pp. 6-19., 1996.

BICALHO, M. F. ***A cidade e o império. O Rio de Janeiro no século XVIII***. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BOOTH, W. C. ***A arte da pesquisa***. Tradução de Henrique A. Rego Montero. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BOURDIEU, P. ***A economia das trocas simbólicas***. São Paulo: Perspectiva, 2007

\_\_\_\_\_. ***O poder simbólico***. Tradução Fernando Tomaz. Lisboa: DIFEL, 1989.

BRANDÃO, J. d. ***Mitologia Grega***. III vols. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

BRASIL. ***Coleção das Leis do Império do Brasil***. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1878.

BRAUNER, M. F. ***Enunciação e representação: da construção mítica à possibilidade enunciativa***. *Educação e Realidade*, v. 30 n. 1, pp. 125-140, 2005.

BRELICH, A. ***Introduzione alla storia delle religioni***. Roma: Dell'Alteneo, 2006.

BRUNEAU, T. C. ***Catolicismo brasileiro em época de transição***. São Paulo: Loyola, 1974.

- BURKE, P. **A Escola dos Annales (1929-1989) – A revolução francesa da historiografia**. 2. ed. São Paulo: UNESP, 1992.
- BUSANELLO, M. R. **O Maravilhoso no Relato de Marco Polo**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012, 116f.
- CAMARGO, P. F. **História eclesiástica do Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- CARVALHO, J. B. **A literatura portuguesa de viagens (Séculos XV, XVI e XVII)**. *Revista USP*, v. 40, n. 81, pp. 51-73, 1970.
- CASTRO, Z. O. **Antecedentes do Regalismo Pombalino**. In: **Estudos em homenagem a João Francisco Marques**. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 2002, pp. 323-331.
- CERTEAU, M. d. **A cultura no plural**. 4. ed. Tradução Enid Abreu Dobrânszky. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- CÉSAR, W. **Protestantismo e Imperialismo na América Latina**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1968.
- CHARMAZ, K. **A construção da teoria fundamentada: guia prático para análise qualitativa**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- CHARTIER, R. **A história cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Galhardo, Maria Manuela Galhardo. 2. Ed. Lisboa: DIFEL, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Cultura popular: revisitando um conceito historiográfico**. *Estudos Históricos*, v. 8, n. 16, pp. 179-192, 1995.
- COELHO, T. C. **Discursos Ultramontanos no Brasil do século XIX: Os Bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro**. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Rio de Janeiro, 2016, 286f.
- COSTA, E. V. **Da Monarquia à República - momentos decisivos**. 7. ed. São Paulo: UNESP, 1999.
- COSTA, W. P. **Narrativas de viagem no Brasil do século XIX: formação do Estado e trajetória intelectual**. In: RIDENTI, M. *Intelectuais e Estado*. Belo Horizonte, 2006, pp. 31-51.
- DELLA CAVA, R. **Milagre em Joazeiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- DELUMEAU, J. **Mil anos de felicidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DIAS, M. O. **A interiorização da metrópole e outros estudos**. 2. ed. São Paulo: Alameda, 2009.
- DIDEROT, M., & D'ALAMBERT, M. **Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par société de gens de lettres**. Genebra: Pellet, 1778.

- DI STEFANO, R. *¿De qué hablamos cuando decimos "Iglesia"? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polisémico*. *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*. v. 1, pp. 197-222, 2012.
- DOMINGUES, Â. *O Brasil nos relatos de viajantes ingleses do século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo*. *Revista Brasileira de História*, v. 28, n. 55, pp. 133-152, 2008.
- DOMINGUES, P. *Cultura popular: as construções de um conceito na produção historiográfico*. *História*, v. 30, n. 2, pp. 401-419, 2011.
- DORNAS FILHO, J. *O Padroado e a Igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.
- DUBY, G. *Idade Média, Idade dos Homens: do Amor e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008
- ENGLER, S. *Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes*. *REVER*, n. 4, pp. 27-42, 2004
- \_\_\_\_\_. *Grounded Theory*. In: STAUSBERG, M. and ENGLER, S. (Orgs.). *The routledge handbook of search methods in the study of religion*. Abington: Routledge, 2011, pp. 256-274.
- FERNANDES, R. C. *"Religiões Populares": uma Visão Parcial da Literatura Recente*. *BIB*, n. 18, pp. 3-29, 1984.
- FERREIRA, L. M. *Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial*. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, v. 13, n. 2, pp. 271-292, 2006.
- FIGUEIREDO, A. P. *Tentativa Teológica*. Lisboa: Oficina de Antônio Rodrigues Galhardo, 1769.
- FILHO, A. T. *A Arquitetura Da Alteridade: A Cidade Luso-brasileira Na Literatura De Viagem (1783-1845)*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2010.
- FLICK, U. *Uma introdução à Pesquisa Qualitativa*. Porto Alegre: Bookman, 2004.
- FONSECA, L. A. *O imaginário dos navegantes portugueses dos séculos 15 e 16*. *Estudos Avançados*, v.6, n. 16, pp. 35-51, 1992.
- FRANÇA, J. M. *A construção do Brasil na literatura de viagem dos séculos XVI, XVII e XVIII: antologia de textos, 1591-1808*. São Paulo: Editora UNESP, 2012.
- FRANÇA, S. S. *Reminiscências e observação no universo dos viajantes dos séculos XIV e XV*. *Morus*, n. 6, pp. 149-155, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os trajes e o reconhecimento de si e do outro pelos viajantes medievais*. *Edad Media*, n. 14, pp. 261-276, 2013.

FRANCO, S. M. *Peregrinas de outrora: viajantes latino-americanas no século XIX*. Florianópolis: Editora Mulheres, 2008.

\_\_\_\_\_. *Relatos de viagem: reflexões sobre o seu uso como fonte documental*. In: JUNQUEIRA, M. A & FRANCO, S. M. *Cadernos de Seminários de Pesquisa*. São Paulo: Humanitas, 2011, pp. 1-17.

FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala: Formação da Família brasileira sob o regime de economia patriarcal*. 9. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1958.

GARCÍA, L. A. *Los 'libros de viajes' como género literario*. In: GIRALDO, M. & PIMENTEL, J. (eds.). *Diez estudios sobre literatura de viajes*. Madrid: CSIC, 2006, pp. 67-87.

GARCÍA, L. A. *El 'Relato de Viajes'; Hitos y Formas en la Evolución del Género*. *Revista de Literatura*, v. LXXIII, n. 145, pp. 15-34, 2011.

GASQUE, K. C. *Teoria fundamentada: nova perspectiva à pesquisa exploratória*. In: MUELLER, S. P (Org.). *Métodos para a pesquisa em Ciência da Informações*. Brasília: Thesaurus, 2007, pp. 83-118.

GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. 13. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

\_\_\_\_\_. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 14. ed. Tradução de Vera Joscelyne. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

GODINHO, V. M. *Que significa descobrir?* In: NOVAES, A. (Org.). *A descoberta do mundo e do homem*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 1998, pp. 55-82.

GUAL, C. G. *Relatos de viaje en la literatura griega. Panorama de libros - Mercurio*, pp. 12-13, 2009.

GUTIERREZ, A. *La Iglesia em Latinoamérica: entre la utopia y la realidad*. Roma: PUG, 1996.

HARTOG, F. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG

HAUCK, J. F. et al. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo / Segunda Época - Século XIX*. 3. ed. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HAUPT, H-G. *Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas*. *Estudos Avançados*, v. 22, n. 62, pp. 77-94, 2008.

HIRATA, E. F. *Quem foi Homero?* São Paulo: Labeca - MAE/USP, 2009.

HOCK, K. *Introdução à ciência da religião*. São Paulo: Loyola, 2010.

HOORNAERT, E. et al. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo - Primeira Época*. 4. ed. Tomo II/1. São Paulo: Paulinas; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: 1974.

HOLANDA, S. B. ***História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II O Brasil Monárquico. 4ª Volume Declínio e Queda do Império.*** 4. ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 1985.

\_\_\_\_\_. ***Raízes do Brasil.*** 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. ***História Geral da Civilização Brasileira. A Época Colonial.*** I ed. Vol. II. Rio de Janeiro: Bertrand, 1997.

\_\_\_\_\_. ***Visão de Paraíso: os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil.*** São Paulo: Brasiliense, 2000.

HOMERO. ***Odisséia.*** São Paulo: Nova Cultural, 2002.

JULIA, D. ***A Religião: História religiosa.*** In: LE GOFF, J. & NORA, P. ***História: novas abordagens.*** Tradução de Henrique Mesquita. Rio de Janeiro: Francisco Alves, pp. 106-131, 1976

KAUFMANN, F. X. ***A crise na Igreja: como o cristianismo sobrevive?*** São Paulo: Loyola, 2013.

KURY, L. ***Viajantes-naturalistas no Brasil oitocentista: experiência, relato e viagem.*** *História, Ciência, Saúde - Manguinhos*, VIII, pp. 863-80, 2001.

KUSCHNIR, K. ***Bakhtin, Ginzburg e a Cultura Popular.*** *Cadernos de Campo*, v. 3, n. 3, 76-88, 1993.

LAGRÉE, M. ***História religiosa e História Cultural.*** In: RIOUX, J-P & SIRINELLI, J-F. ***Para uma história cultural.*** Lisboa: Estampa, 1998, pp. 365-379.

LEITE, I. B. ***Antropologia da viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX.*** Belo Horizonte: UFMG, 1996.

LEITE, J. R. ***Viajantes do imaginário a América vista da Europa, séc. XV-XVII.*** *Revista USP*, n. 30, pp. 32-45, 1996.

LEITE, M. L. ***Literatura de viagem: características de uma documentação.*** *Notícia Bibliográfica e Histórica*, vol. XIII, n. 104, pp. 212-229, 1981.

\_\_\_\_\_. ***A Condição Feminina no Rio de Janeiro – Século XIX.*** São Paulo: Hucitec, 1984.

\_\_\_\_\_. ***Naturalistas Viajantes.*** *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, vol. I, n. 2, pp. 7-19, 1994.

\_\_\_\_\_. ***Livros de viagem (1803-1900).*** Rio de Janeiro: UFRJ, 1997.

\_\_\_\_\_. ***O Olhar do Outro. Projeto História,*** n. 23, pp. 209-215, 2001.

LÉVI-STRAUSS, C. ***Antropologia estrutural dois.*** Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1976.

LIMA, V. A. ***J.-B Debret, historiador e pintor: a viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1819).*** Campinas: UNICAMP, 2007.

LISBOA, K. M. **Viagem pelo Brasil de Spix e Martius: Quadros da Natureza e Esboços de uma Civilização**. *Revista Brasileira de História*, v. 15, n. 29, pp. 73-91, 1995.

\_\_\_\_\_. **A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)**. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 1997.

LONDOÑO, F. T. **História das Religiões: breve panorama histórico e situação atual no Brasil**. *Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura*, v. X, n. 47, 124-138, 2013

LOPES, J. J. **A Ilíada e a Odisseia; dois pilares da civilização grega e legado para a posteridade**. *Memento*, vol. 4, n. 1, pp. 118-127, 2013.

LOPES, P. C. **Os livros de viagens medievais**. *Medievalista*, n. 2, pp. 1-32, 2006.

MANOEL, I. A. **História, Religião e Religiosidade**. *Revista de Cultura Teológica*, v. 15, n. 59, pp. 105-128, 1984.

MARSON, A. **Reflexões sobre o procedimento histórico**. In: MARCO, A. S. *Repensando a História*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1984, pp. 37-64.

MARTINS, L. L. **O Rio de Janeiro dos viajantes: o olhar britânico (1800-1850)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MASSENZIO, M. **A história das religiões na cultura moderna**. 1. ed. São Paulo: Hedra, 2005.

MAY, T. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MICELI, P. C. **O ponto onde estamos**. Campinas, SP: UNICAMP, 2012.

MINDLIN, J. E. (1991). **Viajantes no Brasil: Viagem em torno de meus livros**. *Estudos Históricos*, v. 4, n.7, pp. 35-54, 1991.

MONTERO, P. **Globalização, Identidade e Diferença**. *Novos Estudos CEBRAP*, v. 49, pp. 47-64, 1997.

NABUCO, J. **O Partido Ultramontano: suas invasões, seus órgãos e seu futuro**. Rio de Janeiro: Typographia da Reforma, 1873.

NAXARA, M. R. **Cientificismo e Sensibilidade Romântica: Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX**. Brasília: Editora UnB, 2004.

NICOLIA, B. C. **El viaje y su relato**. *Revista de Estudios latinoamericanos*, n. 43, pp. 11-35, 2006.

NOGUEIRA, P. A. **Modo onírico de narração e de articulação de imagens: hiperconectividade das linguagens da religião**. *Horizonte*, v. 16, n. 51, pp. 1004-1022, 2018.

\_\_\_\_\_. **Narrativa e cultura popular no cristianismo primitivo**. São Paulo: Paulus, 2018

- OLIVEIRA, E. **Procissões – De estratégia de territorialidade à expressão e de religiosidade popular.** *Sacrilegens*, v. 9, n. 2, pp. 15-32, 2012.
- OLIVEIRA, P. R. **Religiosidade popular na América Latina.** *Revista Eclesiástica Brasileira*, pp. 354-364, 1972.
- OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** 4. ed. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo, RS: Sinoda/EST; Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- PEDRAS, L. R. **A paisagem em Alexander von Humboldt: o modo descritivo dos quadros da natureza.** *Revista USP*, n. 46, pp. 97-114, 2000.
- PEREIRA, N. **Conflitos entre a Igreja e o Estado no Brasil.** Recife, PE: Massangana, 1982.
- PETERS, J. L. **A História das Religiões no contexto da História Cultural.** *Revista Faces de Clio*, v. 1, n. 1, pp. 87-104, 2015.
- PIMENTA, S. G. **Dom Viçoso: vida e obra.** Minas Gerais: Tipografia de Mariana, 1876.
- PRADO A. P. & SILVA JR, A. M. **História das Religiões, História Religiosa e Ciência da Religião em Perspectiva.** *Religare*, v. 11, n. 1, pp. 04-31, 2016.
- PRATT, M. L. **Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação.** Bauru, SP: Edusc, 1999.
- PRIORE, M. D. **Religão e religiosidade no Brasil colonial.** 2. ed. Rio de Janeiro: Ática, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Festas e utopias no Brasil Colonial.** São Paulo: Brasiliense, 2004.
- QUAMMEN, D. **A paixão pela ordem.** *National Geographic*, pp. 121-134, 2007.
- RAMINELLI, R. **Charles La Condamine.** In: VAINFAS, R. (Org.). **Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808).** Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.
- REVEL, J. **Jogos de escalas: a experiência da microanálise.** Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- RICHARD, P. **Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja.** São Paulo: Paulinas, 1982.
- RODRIGUES, A. **A assembleia constituinte de 1823.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1974.
- RODRIGUES, C. C. **Brasiliana e Reconquista do Brasil. Projetos Editoriais de Traduções.** *Revista Letras*, n. 85, pp. 219-230, 2012.
- RODRIGUES, J. **De costa a costa. Escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860).** São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- ROMERO, S. **História da Literatura Brasileira.** Rio de Janeiro: José Olympio, 3 ed., vol. I, 1943.

RUIZA, M. et al. **Biografia de Alcide D'Orbigny**. *Biografias y Vidas: la enciclopedia biográfica en línea*, pp. 1-3, 2004. Disponível em: <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/o/orbigny.htm>.

SAFIER, N. **Como era ardiloso o meu francês: Charles-Marie de la Condamine e a Amazônia das Luzes**. *Revista Brasileira de História*, vol. 29, n. 57, pp. 91-114, 2009.

SANCHIS, P. **Peregrinação e Romaria: Um lugar para o turismo religioso**. *Ciencias Sociales y Religión*, v. 8, n. 8, pp. 85-97, 2006.

\_\_\_\_\_. **As Ciências Sociais da Religião no Brasil**. *Debates do NER, Porto Alegre*, ano 8, n. 11, 2007, pp. 7-20.

SANTIROCCHI, Í. D. **Uma questão de revisão de conceitos: Romanização - Ultramontanismo - Reforma**. *Temporalidades*, v. 2, nº 2, 2010, pp. 24-32.

\_\_\_\_\_. **Afastemos o Padre da Política! A despolitização do clero brasileiro durante o Segundo Império**. *Mneme – Revista de Humanidades*, v. 12, n. 29, pp. 187-207, 2011.

\_\_\_\_\_. **Questão de Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

\_\_\_\_\_. **Reformas da Igreja em contraposição: o pombalismo luso e o ultramontanismo brasileiro (séculos XVIII e XIX)**. *Itinerantes - Revista de Historia y Religión*, v. 5, pp. 65-90, 2015.

SANTOS, J. A. **Liberalismo eclesiástico e regalista no Brasil sob o pontificado de Gregório XVI**. Roma: UNIGRE, 1971.

SANTOS, J. L. **Perspectivas metodológicas para o uso da teoria fundamentada nos dados na pesquisa em enfermagem e saúde**. Rio de Janeiro: Escola Anna Nery, v. 20, n. 3, pp. 01-08, 2016.

SARTORI, M. E. **Memórias de Uma Mulher Viajante do Século XIX: Maria do Carmo de Mello Rego**. Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2019.

SCHIFFLER, M. F. **Sobre Bakhtin, quilombos e a cultura popular**. *Bakhtiniana, Rev. Estud. Discurso*, v. 12, n. 3, pp. 76-95, 2017.

SCHNEIDER, G. J. **Guardiões do Éden: Narrativas de encontros com criaturas maravilhosas na América Portuguesa - Século XVI**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2015, 126f.

SCHUETZ, A. **The Stranger**. *American journal of Sociology*, XLIX, pp. 499-507, 1944.

SCHULTZ, K. **Versalhes tropical: império, monarquia e a Corte real portuguesa no Rio de Janeiro, 1808-1821**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.



\_\_\_\_\_. ***O Império em Procissão: ritos e símbolos do Segundo Reinado***. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

SEABRA, J. ***A Teologia a Serviço da Política Religiosa de Pombal: Episcopado e Concepção do Primado Romano na Tentativa Teológica do Padre Antônio Pereira de Figueiredo***. *Lusitania sacra*, v. 2, n. 7, pp. 359-401, 1995.

SECO, A. P. ***A Educação que Emerge nos Livros de Viagens***. *HISTEDBR*, pp. 1-25, 2006.

\_\_\_\_\_. ***História da educação no Brasil: o olhar dos viajantes britânicos sobre a educação (1808-1889)***. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de Educação, Campinas, 2004, 204f.

SELA, E. M. ***Modos de ser em modos de ver: ciência e estética em registros de africanos por viajantes europeus (Rio de Janeiro, ca. 1808-1850)***. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006, 388f.

SILVA, A. R. ***Inventando a nação: intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do antigo regime português: 1750-1822***. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000, 439f.

\_\_\_\_\_. ***A abordagem histórica nos estudos de religião: contribuições para um campo multidisciplinar***. In: SILVEIRA, E. S. ***Como estudar as religiões: metodologias e estratégias***. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018, pp. 65-96.

SILVA, A. R. & CARVALHO, T. R. ***Ultramontanismo e protestantismo no período regencial: uma análise da crítica panfletária dos padres Perereca e Tilbury à missão metodista no Brasil***. *Almanack*, v. 15, pp. 143-182, 2017.

SILVA, M. A. ***Heródoto e suas Histórias***. *Revista de Teoria da História*, v. 7, n. 13, pp. 39-51, 2015.

SLENES, R. W. ***Na Senzala, uma Flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX***. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SOARES, A. ***Gêneros literários***. 6. ed. São Paulo: Ática, 2001.

SODRÉ, N. W. ***Formação da sociedade brasileira***. Rio de Janeiro, José Olympio, 1973.

SOUZA, V. S. ***Gosto, sensibilidade e objetividade na representação na paisagem urbana nos álbuns ilustrados pelos viajantes europeus: Bueno Aires, Rio de Janeiro e México (1820-1852)***. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1995, 502f.

STADEN, H. ***Duas viagens ao Brasil***. São Paulo: Itatiaia, 1974.

STAUSBERG, M. & GARDINER, M. Q. *Definition*. In: STAUSBERG, M. and ENGLER, S. *The Oxford Handbook of the Study of Religion*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SÜSSEKIND, F. *O Brasil não é longe daqui: o narrador, a viagem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

THEODORO, J. *Visões e descrições da América Cabeça de Vaca (XVI) e Hercules Florence (XIX)*. *Revista USP*, n. 30, pp. 74-83, 1996.

TODOROV, T. *A Conquista da América. A Questão do Outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

\_\_\_\_\_. *A viagem e seu relato*. *RevLet*, v. 46, n. 1, pp. 231-244, 2006.

FILHO, A. T. *A Arquitetura Da Alteridade: A Cidade Luso-brasileira Na Literatura De Viagem (1783-1845)*. São Paulo: HUCITEC/FAPESP, 2010.

VASCONCELLOS, M. J. *Pensamento sistêmico: o novo paradigma da ciência*. Campinas: Papyrus, 2003.

VIEIRA, D. G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2. ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

WEHLER, H-U. *Nationalismus*. München: Beck, 2003.

WERNET, A. *A Igreja Paulista no Século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

WULF, A. *A Invenção da Natureza – As aventuras de Alexander von Humboldt, o herói esquecido da ciência*. Tradução de Pedro Vital. Lisboa: Temas e Debates, 2016.

XAVIER, M. E. *História da Educação: a escola no Brasil*. São Paulo: Editora FTD, 1994.

ZUMTHOR, P. *La medida del mundo*. Madri: Catedra, 1994.