



**A Exibição Humana na Exposição Antropológica Brasileira de 1882:  
ciência, entretenimento e a invenção do selvagem**

MICHELE DE BARCELOS AGOSTINHO\*

A Exposição Antropológica Brasileira foi realizada no ano de 1882 nos salões do Museu Nacional do Rio de Janeiro e exibiu artefatos indígenas, fotografias, pinturas, livros, crânios, objetos arqueológicos e moldes de índios. Os objetos foram reunidos, agrupados conforme a lógica das disciplinas – arqueologia, antropologia e etnografia – e expostos ao olhar dos visitantes durante três meses (de agosto a outubro daquele ano). Dos objetos selecionados para se expor, formaram-se três conjuntos classificados como etnográficos, arqueológicos e antropológicos, os quais foram distribuídos nas oito salas então destinadas à exposição. Nas salas Lery e Hartt foram colocados os objetos representativos da arqueologia. Os itens julgados como etnográficos foram exibidos nas salas Vaz de Caminha, Rodrigues Ferreira e Anchieta. Na sala Lund foram expostos o material osteológico da antropologia. Havia ainda outras duas salas, a Martius e a Gabriel Soares, onde havia objetos da etnografia e da arqueologia simultaneamente.

A aquisição dos objetos se deu por meio de um esforço conjunto do diretor do Museu, Ladislau Netto, com a imprensa e a elite política do Império. Além de percorrer o norte do país coletando coisas que considerou significativas para apresentar na exposição, muitas delas coletadas inclusive com o agenciamento indígena, Ladislau mobilizou pessoas e instituições a emprestarem ou a doarem coleções para o evento. Seu apelo foi amplamente divulgado nos periódicos da Corte. O *Guia da Exposição* (1882), por exemplo, apresenta coleções de diversas instituições e personalidades do Império. Os objetos eram oriundos de várias províncias do país e evidenciam a multiplicidade de lugares e regiões ali representadas. Os recursos para tal empreendimento provinham do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, pasta ministerial a qual estava vinculado o Museu.

Além dos objetos, um grupo de indígenas foi apresentado ao público por trazer no corpo e nos costumes marcas e práticas julgadas como selvagens. Dois homens, três mulheres e um menino foram trazidos do aldeamento do Mutum, região do Rio Doce, fronteira entre

---



\* Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (FFP/UERJ).

Espírito Santo e Minas Gerais. Eram eles: Benta, Joaquim Pedro (marido de Benta) e uma outra indígena, os quais tinham 16, 60 e 19 anos, respectivamente. Vieram também Thomé de 8 anos, filho do Joaquim Pedro, além de Thomaré, mulher de 60 anos, e Nazareno, 16. Os dois últimos sem grau de parentesco definido (NASCIMENTO, 1991). Esperava-se que o grupo fosse submetido a estudos experimentais e que entretivesse o público visitante com danças e cantos. No entanto, essas pessoas desconheciam os reais motivos do seu deslocamento. Benta, Joaquim Pedro, Thomé, Thomaré, Nazareno e os outros dois indígenas se encontravam em Vitória quando foram enganados pelo presidente da província do Espírito Santo, Inglês de Souza, que lhes disse que iriam para o Rio Doce, onde viviam. Para recompensar a falsa informação, o referido presidente recomendou a Ladislau Netto que, na Corte, os “seus” botocudos fossem bem tratados (SILVA, 2016).

O grupo chegou ao Rio de Janeiro em 5 de julho de 1882 e foi, inicialmente, instalado no Corpo de Bombeiros, localizado no Campo de Santana<sup>1</sup> e próximo do Museu Nacional. Joaquim Ayres, fotógrafo retratista, e João Cassiano de Castro Menezes<sup>2</sup>, engenheiro, acompanharam o grupo durante o trajeto, juntamente com um intérprete. Esses indígenas eram genericamente chamados de botocudos, termo pejorativo inventado pelos colonizadores para designar populações de diversas filiações linguísticas não Tupis – ou Tapuias – localizados especialmente da Bahia, Espírito Santo e Minas Gerais e que usavam como ornato os botoques (discos de madeira) labial e auricular. Diferentemente do Tupi, que representava a matriz de nacionalidade, aliado dos colonizadores, o nobre guerreiro e extinto devido à miscigenação com os portugueses, o Tapuia era o inimigo, o índio contemporâneo. Ele representava “o traíçoeiro selvagem dos sertões que atrapalhava o avanço da civilização” (MONTEIRO, 1995: 16). Também chamados de *índios bravos*, os Tapuias eram acusados de praticarem a antropofagia e de serem “agressivos”. Sua resistência à dominação colonial justificou as chamadas *guerras justas* (OLIVEIRA E FREIRE, 2006).

No início do século XIX, com a chegada da família real no Rio de Janeiro, D. João assinou a *Carta Régia de 13 de maio de 1808*, a partir da qual a Coroa portuguesa decretou

<sup>1</sup> Ofício do diretor do Museu Nacional ao diretor da Diretoria de Comércio do Ministério da Agricultura Comércio e Obras Públicas em 2 de setembro de 1882. Livro RA 8. 1881-1885. BR.MN.RA.8.

<sup>2</sup> Proveniente do Ceará, o referido engenheiro participou de comissões de demarcação de terras em aldeamentos indígenas do Sergipe e Espírito Santo. Auxiliou a comissão da Exposição de História do Brasil realizada na Biblioteca Nacional em 1881 e a comissão da Exposição Antropológica Brasileira de 1882.



guerra aos botocudos, justificada pela acusação de canibalismo, e tornou suas terras devolutas. Apesar da guerra declarada, a presença de botocudos na Corte não foi incomum. Segundo Silva, neste mesmo ano o governo disponibilizou recursos para arcar com as despesas de índios botocudos que se encontravam na Corte, com vistas a transforma-los em força de trabalho; em 1816 Debret retratou botocudos que se encontravam na Corte para conhecer o príncipe regente; em 1840, a liderança botocuda Guido Pokrane esteve com o imperador Pedro II (SILVA, 2016).

Além da política de extermínio, fomentada pela guerra declarada, ao longo do século XIX o governo igualmente adotou meios “brandos” no trato com os indígenas. Em 1824, o governo estabeleceu o *Regulamento para a civilização dos índios botocudos nas margens do Rio Doce*, que previa o aldeamento para os chamados índios bravos. Vinte anos depois, entrou em vigor o *Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios* de 1845, o qual tratava da organização administrativa dos aldeamentos. Do extermínio à catequese, a política indigenista do século XIX buscou ver extintas as populações indígenas. Inclusive, o censo nacional de 1872, o primeiro da história do país, reforçou o seu desaparecimento. A categoria indígena não foi incluída. Junto à cor branca, parda e negra havia a opção cabocla, que se referia aos índios miscigenados<sup>3</sup> (SILVA, 2016).

Soma-se ao gradual desaparecimento do indígena, conforme apresentado nos dados gerados com vistas a reforçar justamente esta ideia, o discurso cientificista da segunda metade do século XIX, que qualificou os índios botocudos como remanescentes selvagens, a evidência da vida primitiva de outros tempos e, por isso, fadados à extinção. A antropologia física associava o botocudo contemporâneo à raça humana mais primitiva que habitou o Brasil em tempos longínquos. Tal ideia era baseada nos estudos comparativos de medição de crânios, conduzidos por João Batista de Lacerda<sup>4</sup>. Pelo viés da ciência consolidava-se, assim, a representação negativa do índio, de natureza selvagem, difundida no imaginário coletivo através de relatos desde os tempos da colonização. Nesse sentido, exibir pessoas que corporificavam tamanha brutalidade e feracidade tornou-se um interessante espetáculo.

A exibição de pessoas para entretenimento e para fins de estudo não foi uma exclusividade do Museu Nacional. Essa prática remonta ao início do século XIX e se estendeu por mais de cem anos. O caso de Sartjie Baartman, pejorativamente conhecida como a *Vênus*

---

<sup>3</sup> Do total da população recenseada, 4% foi identificada como cabocla.

<sup>4</sup> Médico formado pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Foi subdiretor da 1ª Seção do Museu Nacional (Antropologia, Zoologia e Anatomia) e do Laboratório de Fisiologia do Museu.



*Hotentote*, é emblemático. A sua forma física caracterizada pela hipertrofia do quadril e das nádegas atraiu o olhar de ingleses e franceses interessados na singularidade do seu corpo. Em 1810 ela foi levada da África do Sul a Londres, onde se tornou atração popular nas apresentações do circo Piccadilly. De Londres ela foi levada à Paris. Ali, Sartjie tornou-se objeto de investigação de naturalistas do *Jardin des Plantes* e do Museu de História Natural. Seu corpo foi observado, desenhado, medido, escrutinado. Com a sua morte em 1815, seu corpo foi também dissecado, tendo sido o esqueleto, o cérebro e a genitália colocados em exposição no Museu de História Natural de Paris (QURESCHI, 2004).

No decorrer do século XIX, outras exposições ocorreram principalmente na Inglaterra, França e EUA durante eventos locais para a diversão popular, como feiras, teatros e circo (BLANCHARD, 2011). Inclusive, os museus disputavam com esses espaços de entretenimento a atenção do público, aludindo ao caráter educativo e científico de suas apresentações em contraste com as apresentações de circos e feiras, consideradas apenas curiosidades (BENNETT, 1995). Em Londres, as mostras etnográficas foram extremamente populares e atendiam interesses comerciais, científicos e de entretenimento relativos a expositores, antropólogos e público em geral. Nessas mostras, montavam-se dioramas, onde era possível ao europeu visualizar a encenação de modos de vida *selvagem*, sobretudo de africanos cativos das guerras coloniais. Uma engenharia do real era constituída nos espaços de exibição, despertando no observador um efeito de realidade baseado na representação e na verossimilhança (MAGUBANE, 2009).

Com o advento das exposições universais e dos congressos científicos na segunda metade do século XIX, as exposições humanas, que já ocupavam os espaços circunscritos de projeção local, também se tornaram, nestas exposições de conagraçamento das nações *civilizadas*, importantes espetáculos raciais de projeção internacional, ampliando sua visibilidade e popularização e servindo, conseqüentemente, à propaganda colonial. Por exemplo, pessoas vestidas em trajes tradicionais começaram a ser exibidas na Exposição Universal de Paris de 1867, na da Filadélfia em 1876 e novamente em Paris na exposição de 1878 (BLANCHARD, 2011). No Congresso da Associação Francesa para o Avanço da Ciência, realizado em Argel no ano de 1881, um grupo de argelinos se apresentou a estudiosos europeus. Pessoas do Suriname e de Java, igualmente, foram analisadas durante o Congresso Antropológico de Amsterdam em 1883. Na Exposição Universal de Paris de 1889,



populações de diferentes continentes foram expostas nos pavilhões, cujo objetivo era a instrução do público leigo e o estudo de especialistas (ARTEAGA, 2010).

*Por mais de um século (da Vênus Hotentote, em 1810, à Segunda Guerra Mundial, em 1940), a indústria da exposição fascinou mais de um bilhão e quatrocentos milhões de visitantes e exibiu entre trinta e trinta e cinco mil figurantes no mundo inteiro (BLANCHARD, 2011: 1).*

No Brasil, o planejamento e a execução de exposições foram constantes durante a segunda metade do século XIX. Em 1861, o Brasil fez a sua primeira Exposição Nacional e, no ano seguinte, participou da Exposição Universal de Londres. Em 1876, foi realizada a Exposição Universal da Filadélfia e em 1889, a de Paris. Ambas com participação brasileira. Tivemos ainda exposições temáticas: a de História do Brasil, realizada na Biblioteca Nacional em 1880 e a Exposição Pedagógica de 1883. Mas, foi na Exposição Antropológica de 1882 quando se realizou a exibição de indígenas para o público da Corte. É possível que tal exibição tenha se inspirado nas exposições que a antecederam, tendo em vista que os agentes organizadores do evento circulavam em diferentes espaços de ciência nacionais e internacionais e construíram ali suas redes de sociabilidade. João Batista de Lacerda, por exemplo, foi premiado com medalha de bronze na Exposição de 1878 em Paris.

#### *Ciência, diversão, curiosidade e exotismo na Corte*

A Exposição Antropológica teve início em 29 de julho. A banda musical do Asilo de Meninos Desvalidos animou a cerimônia de abertura. Durante os três meses da exposição, o Museu teve um horário especial de funcionamento, abrindo aos domingos, terças, quartas e sextas-feiras. Guardas da Polícia da Corte foram solicitados para garantir a segurança no local. Cerca de cem mil pessoas visitaram a exposição, segundo ofícios do diretor<sup>5</sup>, embora este número não possa ser confirmado<sup>6</sup>. A imprensa também registrou a grande movimentação de pessoas. Segundo a *Gazeta de Notícias*, “Continua a ser extraordinária a quantidade de pessoas que visitam aos domingos os salões da Exposição Antropológica, onde mal se podem mover, nada vendo do que vão ver.”<sup>7</sup> Na edição da semana anterior, o mesmo

<sup>5</sup> Ofício de 22 de novembro de 1882 remetido por Ladislau Netto, diretor do Museu Nacional, a André Augusto de Pádua Fleury, Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas. Livro RA 8. 1881-1885. BR.MN.RA.8.

<sup>6</sup> Segundo o censo demográfico de 1872, a população da Corte era de 274.972 habitantes, entre livres e escravos.

<sup>7</sup> *Gazeta de Notícias*, 1882, Ano VIII, n. 225, p. 1. Biblioteca Nacional.



jornal informava: “Foi ontem tão numerosa a concorrência da exposição antropológica, que foi necessário por vezes proibir a entrada.”<sup>8</sup>

A *Revista Illustrada*, de Angelo Agostini, igualmente registrou a intensa movimentação de pessoas no Museu Nacional. Para ele, o expressivo interesse popular dava-se sobretudo à exibição dos índios botocudos. Os famigerados botocudos deixaram a Corte em euforia, o que foi satirizado nas páginas da revista:

*Tanto interesse pela ciência espanta-me; mas eu acabo por verificar que toda essa curiosidade dos visitantes é apenas para ver índios. Com efeito, apenas entrados, percorrem, olham, caçam... Nada de índios, além de alguns de papelão, que não satisfazem totalmente a cobiça pública. Reclamações, protestos, movimento já de partida... Um gaiato lembra-se de espalhar que os índios estão escondidos nos aposentos do diretor do Museu; e eis os aposentos particulares do Dr. Ladislau Netto invadidos até a cozinha. Procuram, caçam, varejam toda a casa... Os índios, coitados, corridos da selvageria fluminense, há muito já se tinham ido refugiar em São Cristóvão, junto ao grande cacique.*<sup>9</sup>

Devido à grande movimentação que a presença dos índios botocudos causou desde sua chegada à Corte, os mesmos não puderam permanecer nem no estabelecimento do Corpo de Bombeiros, nem alojados no prédio do Museu Nacional, lugar onde também vivia o diretor da instituição. O grupo então foi transferido para o palácio de São Cristóvão, residência do imperador, chamado por Agostini de “grande cacique”. Foi, portanto, no espaço da Quinta da Boa Vista onde os botocudos estiveram em exibição no dia 6 de agosto. “Caso não houvesse nenhuma imprudência, estes continuariam a ser vistos em outros dias determinados” (NASCIMENTO, 1991: 59). Contudo, não sabemos se novas exposições ocorreram.

A *Gazeta de Notícias* lamentou a agitação popular em torno dos índios:

*É pena porém que uma parte do público não tenha compreendido o espírito de caridade que devemos ter para os pobres índios botocudos que de bom grado se prestam aos estudos a que os sujeitam no Museu e que os tenham perseguido de modo inqualificável já no seu próprio abrigo no jardim do Campo, já no Museu apesar de fechadas as portas daquela repartição, em cujas imediações estaciona uma onde de povo a espera dos pobres selvagens (...). A vista disso, o Sr. Diretor do Museu entendeu muito acertadamente tira-los para fora da cidade até que possam ser vistos pelo povo de modo conveniente e com um entusiasmo menos incomodo aos mesmos índios.*<sup>10</sup>

<sup>8</sup> *Gazeta de Notícias*, 1882, Ano VIII, n. 218, p. 1. Biblioteca Nacional.

<sup>9</sup> *Revista Illustrada*, 1882, n. 310, p. 6. Biblioteca Nacional.

<sup>10</sup> *Gazeta de Notícias*, 1882, Ano VIII, n. 188, p. 1. Biblioteca Nacional.



Diferentemente do que noticiou a *Gazeta de Notícias*, é possível que os indígenas não estivessem ali de “bom grado”. Primeiro, porque foram enganados quanto ao destino que lhes prometera o presidente da província do Espírito Santo. Segundo, porque além da intensa curiosidade de uma multidão afoita para vê-los, eles ainda foram submetidos a estudos experimentais que reforçaram a condição degradante na qual se encontravam, como veremos adiante. Por outro lado, os indígenas não se mostraram passivos diante da situação que lhes foi imposta. Documentos oficiais registraram a insistência do grupo em não permanecer na Corte. O ministro da agricultura, na época, escreveu ao diretor do Museu Nacional, recomendando-lhe, em ofício, que fosse “feita a distribuição de alguns brindes aos índios (que poderá ser feita à conta da catequese) para aquietá-los até a Exposição Antropológica do Museu.”<sup>11</sup> Certamente conscientes da condição humilhante a qual estavam sendo submetidos ou talvez até mesmo temendo pela segurança de suas vidas, haja visto a multidão curiosa em encontra-los e os experimentos que envolveram, inclusive, choque elétrico, os indígenas podem ter condicionado sua presença na Corte a alguma contrapartida. Não à toa, foram hospedados na residência mais prestigiosa da época, o palácio do imperador. A imprensa não relatou mais que uma apresentação na Quinta da Boa Vista e todos retornaram ao Espírito Santo em 2 setembro, dois meses antes do fim da exposição.

No que se refere aos testes realizados com os índios botocudos, no dia 20 de agosto os indígenas em questão foram postos à prova em exames que permitiram aos estudiosos classifica-los e hierarquiza-los (NASCIMENTO, 1991). A medição da força muscular foi o primeiro experimento registrado por João Batista de Lacerda, o qual consistiu num teste de esforço físico que quantificou a força braçal de dois Botocudos, um Xerente e um homem branco. Com o uso de um instrumento específico, o dinamômetro de Mathieu, Lacerda chegou à conclusão que a força do homem branco era superior à do indígena, embora este tivesse musculatura superior à daquele. Para Lacerda, o exame experimental mostrou que “nos indígenas do Brasil a correlação, geralmente estabelecida, entre o desenvolvimento dos músculos e a energia da contração muscular não existe” (LACERDA, 1882: 6). E acrescentou: o índio não produziria “a mesma quantidade de trabalho útil, no mesmo tempo, que os indivíduos de outra raça” (LACERDA, 1882: 7).

O teste de esforço físico realizado teve uma dupla importância para Lacerda. Primeiro, por atestar que a autoridade da ciência fundamentada na observação e na evidência não era

---

<sup>11</sup> Ofício do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras públicas ao diretor do Museu Nacional em 26 de julho de 1882. Fundo Museu Nacional. Série Diretoria. Avisos e Ofícios. Pasta 21 Doc. 148. MN.DR.AO.



mais suficiente para explicar as coisas visíveis. Era a verificação experimental que de fato tornava possível o acesso ao conhecimento, ao contrário das conclusões baseadas apenas na observação (LACERDA, 1882). A compreensão do real passava então, a partir da segunda metade do século XIX, pela manipulação dos instrumentos científicos em exames experimentais, instituindo assim um novo modelo de análise que mediava a relação do homem com o mundo. Segundo, por apresentar resposta para a questão da mão-de-obra no Brasil. Os debates da segunda metade do século XIX, em torno da imigração e do abolicionismo, abrangiam também discussões acerca da substituição do braço negro pelo indígena. Embora a proposta civilizatória de aproveitamento da mão-de-obra indígena na produção da riqueza nacional não seja sobressalente na historiografia, ainda assim “houve fortes defensores da substituição do escravo africano pelo trabalhador indígena” (MONTEIRO, 1995: 17). Possivelmente em diálogo com essa questão, Lacerda conduziu o estudo supracitado.

A capacidade visual dos índios também foi verificada. A partir de uma representação gráfica posta a certa distância do olhar indígena, Lacerda concluiu que sua visão era mais “penetrante e afinada” que a do homem civilizado. Entretanto, no que se refere aos detalhes de um objeto, a visão do indígena mostrou-se inferior, já que ele não seria capaz de distinguir analiticamente as formas. Daí os indígenas não possuíam qualidades artísticas, pois “representavam figuras e desenhos de modo tosco, imperfeito e grotesco” (LACERDA, 1882: 7). Dizia Lacerda que a ausência da delicadeza dos sentidos também era perceptível na audição indígena, o que explicaria a monotonia dos seus cantos e a dificuldade dos *selvagens* em reproduzir trechos musicais de melodias fáceis (LACERDA, 1882: 7).

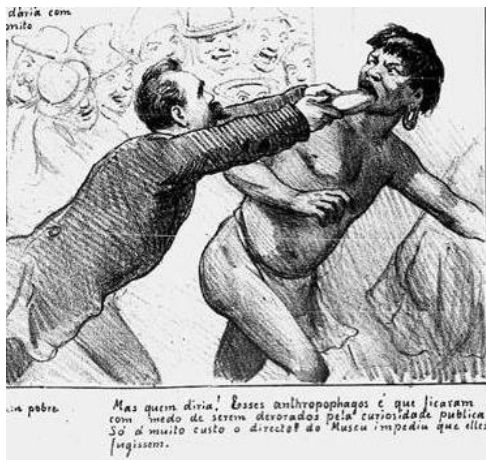
Finalmente, o último experimento registrado por Lacerda consistiu no uso de uma bobina de Ruhmkorff<sup>12</sup> para testar a reação do *selvagem* diante de “sensações desconhecidas”. Um dos indígenas foi orientado a tocar no aparelho produtor de eletricidade e, em consequência do choque elétrico, teve como reação o pavor. Segundo Lacerda, durante cinco minutos “o Botocudo ficou mudo, estático, o olhar fixo com a expressão fisionômica do terror. (...) não indagou o que era; mas negou-se peremptoriamente daquele momento em diante a ter contato com a mesa sobre a qual estava o aparelho” (LACERDA, 1905: 101).

Além das práticas científicas que classificavam e hierarquizavam os botocudos como a raça humana mais primitiva na escala evolutiva, a iconografia difundida pela imprensa

---

<sup>12</sup> Aparelho criado em meados do século XIX pelo alemão Heinrich D. Ruhmkorff, produzia corrente elétrica e foi muito usado em laboratórios para o estudo da eletricidade.





Agostini dedicou algumas páginas à



periódica oitocentista alimentava tais concepções acerca da selvageria e feracidade a eles atribuídas. Por meio da linguagem visual, aspectos de brutalidade e animalidade colocavam em cheque a humanidade do representado. Termos como *selvagem* e *canibal* ou mesmo sentimentos de caridade para com os “pobres índios”, tão comuns nos textos escritos, são igualmente transmitidos nas imagens que circulavam na época. Na *Revista Illustrada*, por exemplo, Angelo

botocudos que veio para o evento, publicando um conjunto de imagens que, de forma irônica, evidenciam a curiosidade aguçada do público para ver, frente a frente, os grotescos canibais. Algumas destas imagens seguem abaixo:

“Mas quem diria! Esses anthropóphagos é que ficaram com medo de serem devorados pela curiosidade pública. Só a muito custo o diretor do Museu impediu que eles fugissem.”

*Revista Illustrada*, 1882, n. 310, p. 4  
Biblioteca Nacional

“Consta-nos que os botocudos que se acham hospedados na Quinta de S. Christóvão estão emagrecendo muito. Se esses canibais se lembram de querer almoçar o nosso imperador!... Verdade é que já temos outro de reserva nos Estados Unidos...”

*Revista Illustrada*, 1882, n. 313, p. 7



Biblioteca Nacional

### *Algumas Considerações*

Stuart Hall, em *Cultura e Representação*, definiu como regime de representação “todo o repertório de imagens e efeitos visuais por meio dos quais a ‘diferença’ é representada em um dado momento histórico” (HALL, 2016: 150). A diferença estruturou os significados subjacentes às práticas de representação voltadas à construção, consolidação e validação de hierarquias raciais. Hall chamou a atenção para a importância das oposições binárias nos discursos racializados, cujos usos polarizam extremos portadores de sentidos absolutos: “é comum que as pessoas significativamente diferentes da maioria em algum aspecto – ‘eles’ em vez de ‘nós’ – fiquem expostas a esta forma binária de representação.” (HALL, 2016: 145).

Por exemplo, *civilizado* e *selvagem* são termos que remetem à ideia de intelectualmente superior, racional, desenvolvido, educado, em oposição àquele menos culto, ligado à natureza, instintivo. Ou ainda o par binário *branco* e *negro* que, pela oposição das características corporais e biológicas, distanciam os grupos humanos e fixam suas diferenças por meio de classificações que as naturalizam e hierarquizam. “A naturalização é, portanto, uma estratégia representacional que visa fixar a diferença e, assim, ancorá-la para sempre” (HALL, 2016: 171).

Nesse sentido, as práticas de representação que utilizam a naturalização e a simplificação das diferenças humanas, bem como a redução dos representados a características essencialistas, acabam por conformar discursos estereotipados. Por *estereotipagem* Hall entende o processo que “reduz, essencializa, naturaliza e fixa a ‘diferença’”. Em segundo lugar, a estereotipagem implanta uma estratégia de ‘cisão’, que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável” (HALL, 2016: 191). Desta forma, a estereotipagem, no plano simbólico, cria fronteiras entre o pertencente e o não pertencente, entre *nós* e o *outro*, vinculando-os (ou não) a comunidades imaginárias. Mas ela vai além. No plano político, a estereotipagem fomenta relações assimétricas de poder e, reciprocamente, é por elas fomentada. Tendo como base o etnocentrismo, o processo de invenção de estereótipos está investido “de um determinado tipo de poder – uma forma de poder *hegemônico* e *discursivo* que opera tanto por meio da cultura, da produção de conhecimento, das imagens e da representação” (HALL, 2016: 200).



No caso específico das exposições humanas, o autor destaca a dimensão científica e a dimensão popular, ambas intrínsecas às apresentações na Europa do *outro*, principalmente quando se tratava de africanos. Hall exemplifica com o caso de Sartjie Baartman, a qual estava fora do sistema classificatório etnocêntrico aplicado às mulheres e, por isso, a sua diferente forma física “foi patologizada, isto é, representada como uma forma patológica de alteridade” (Hall, 2016: 203). O seu corpo “foi lido, como um texto, como evidência real – a prova, a verdade – de sua absoluta alteridade” (HALL, 2016: 204). Além disso, ela não existia como pessoa. Ao ser dissecada e ter seus órgãos extraídos, tornando-se peças de museu, ela foi transformada em objeto. Esse processo do qual decorre a “substituição do todo pela parte, de um sujeito por uma coisa (...) é o efeito de uma prática representacional muito importante, o *fetichismo*” (HALL, 2016: 205). Aí, há um misto de fantasia e realidade presentes na representação, que torna visível o invisível e que, por sua vez, produz um efeito de verdade.

Já no caso da produção de imagens, seja como publicidade comercial, seja como ilustração de revistas, é notória a prática da *estereotipagem*, especialmente em momentos históricos cruciais que marcaram o encontro do Ocidente com o mundo não ocidental. Para Hall, foram três esses momentos: a colonização no século XVI; o colonialismo do século XIX; as migrações pós 2ª Guerra Mundial. Segundo ele, o repertório de representação iconográfica, produzido nestes momentos de contatos dramáticos, consistiu em marcar sobremaneira as diferenças raciais e teve largo alcance nos regimes de representação.

Igualmente interessada na história da conquista e no estudo do campo discursivo conformado pelos europeus sobre o *outro colonial* a partir do século XVIII, Mary Pratt em *Os Olhos do Império: relatos de viagem e transculturação* criou o conceito de *zona de contato* para definir o espaço de encontros coloniais, onde pessoas histórica e geograficamente separadas constituem relações concretas que se configuram pela dimensão interativa dos sujeitos, geralmente marcadas por forças desiguais, coerção e conflito. James Clifford, apropriando-se desse conceito, aplica-o nas análises sobre museus. Ele busca entender as relações que se estabelecem nos espaços museológicos que, “vistos como zonas de contato, sua estrutura organizacional enquanto *coleção* se torna uma *relação* atual, política e moral concreta – um conjunto de trocas carregadas de poder, com pressões e concessões de lado a lado” (CLIFFORD, 2016: 5).

Nesse sentido, as relações estabelecidas no museu envolvem disputas que podem ir além da representação, transformando-o em um lugar de ação política. Nessas disputas,



reivindicam-se reciprocidades, que Clifford qualificou como assimétricas. Tais quais as relações de poder que as fomentam, as *reciprocidades assimétricas* consistem na relação desigual entre representado e representante, ainda que nela haja processo mútuo de exploração e apropriação. O caso das exposições humanas no Ocidente é um bom exemplo disso. Segundo Clifford, a espetacularização do *nativo*, com todo o seu exotismo revelado em aparatos típicos socialmente construídos e que atraiu o olhar de multidões curiosas, tornou manifesta a degradação física e moral do exibido e a sua condição subalterna. Por outro lado, a complexa relação estabelecida neste tipo de contato não pode ser compreendida somente sob o ponto de vista da coerção e da exploração, embora obviamente seja pertinente a ênfase recair sobre elas. Faz-se necessário igualmente considerar as negociações e os acordos firmados entre os sujeitos, ou seja, é preciso ponderar os limites e as possibilidades de agenciamento do *outro* nas circunstâncias que envolvem a exibição de si e da coletividade a qual pertence. Sob a perspectiva do contato, o museu deixa de ser um repositório de bens universais, científicos ou nacionais para se tornar o lugar de histórias particulares de dominação, hierarquia, resistência e mobilização (CLIFFORD, 2016).

Tony Bennett preocupado com a relação entre poder, conhecimento e museu, afirmou que nos museus do século XIX, cuja racionalidade científica estava pautada na classificação, ordenação e especialização, as exposições se tornaram espetáculos de poder. Ali, os observadores foram transformados em sujeitos do conhecimento. A visualidade, nesse sentido, tornou-se fundamental, uma vez que, por meio dela, foi possível ao observador sentir-se partícipe da retórica de poder elaborada nos espaços de exibição. Essa relação estabelecida por meio da visualidade permitiu a instituição de um público nacional e confirmou a sua superioridade imperial a partir do olhar sobre o *outro* radicalmente diferente, proveniente de um tempo e espaço distantes (BENNETT, 1995).

Dito isso, entendemos que a Exposição Antropológica Brasileira de 1882, enquanto *zona de contato*, foi o lugar de encontro com o *outro*, ocasião de descoberta daqueles a cujos costumes não se pertencia e de percepção e naturalização das diferenças do *outro* em relação a *si*. Especialmente a exibição dos índios botocudos, tido como representantes do estágio mais primitivo da evolução humana, contribuiu para legitimar a dominação na medida em que serviu para delimitar as fronteiras entre o *bárbaro* e o *civilizado*, reforçando, a partir do olhar sobre o *outro exótico* e *selvagem*, a marca da superioridade de quem observa.



Destacamos aqui o regime de valor atribuído ao uso dos botoques. Tal ornato não só serviu para designar pessoas – os botocudos – como também se tornou índice de selvageria. Na imprensa são fartas as referências *estereotipadas* que associam o ornato à condição grotesca e quase animalasca de quem o usa, perceptível não só no aspecto visual como também comportamental daqueles que tiveram suas identidades *fetichizadas* pelos botoques. Também nas publicações do Museu Nacional não é incomum encontrar ponderações que ligam o botoque ao comportamento instintivo do seu usuário.

Misto de divulgação científica, estudos experimentais, espetáculo e entretenimento, a Exposição Antropológica Brasileira, quer pela curiosidade, quer pelo interesse científico, reafirmou a imagem negativa do botocudo, estabelecida desde os tempos coloniais e amplamente disseminada pela imprensa. Sendo que, se antes os relatos eram o fundamento dos discursos de ferocidade e selvageria, a partir da segunda metade do século XIX um novo elemento foi adicionado para sancionar tais discursos: o conhecimento disciplinar – da etnografia e da antropologia – associado à prática experimental. A invenção de instrumentos científicos, que fomentou a crença na objetividade dos dados numéricos, permitiu a mensuração dos potenciais da raça para o mundo civilizado. Esses artefatos possibilitaram ao “museu-laboratório” padronizar as medições e desenvolver estudos comparativos de pessoas e povos, atribuindo às classificações uma linguagem matematizada e universal. De posse desses instrumentos, a antropologia física pode, em bases pretensamente científicas, elaborar verdades que justificaram as desigualdades humanas e as relações de poder em situações de exploração colonial.

## **Bibliografia**

ARTEAGA, Juanma Sánchez. La Antropología Física y los Zoológicos Humanos: exhibiciones de indígenas como práctica de popularización científica en el umbral del ciclo XX. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, 2010, vol. LXII, nº 1.

BENNETT, Tony, *The Birth of the Museum. History, Theory and Politics*. NY: Routledge, 1995.

BLANCHARD, Pascal, BOËTSCH, Gilles, JACOMIEN, Nanette (org.) *Exposition. L'Invention du Sauvage*. Catalogue de l'exposition du Musée du Quai Branly. Paris: Actes Sud, 2011.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. *Periódico Permanente*, 6, 2016, p.1-37.



GUIA DA EXPOSIÇÃO ANTROPOLÓGICA BRASILEIRA. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1882.

HALL, Stuart. *Cultura e Representação*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Apicuri, 2016.

LACERDA, João Batista de. A força muscular e a delicadeza dos sentidos dos nossos indígenas. *Revista da Exposição Antropológica Brasileira*, 1882, p.6-7.

MAGUBANE, Zine. Ethnographic Showcase as sites of knowledge production and indigenous resistance. In: Sleeper-Smith, S. (org.) *Contesting Knowledge. Museums and Indigenous Perspectives*. USA: University of Nebraska, 2009.

MONTEIRO, John M. As Raças Indígenas no Pensamento Brasileiro do Império. In: Marcos Chor Maio e Ricardo Ventura Santos. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz/CCBB, 1996.

NASCIMENTO, Fátima Regina. *A Imagem do Índio na Segunda Metade do Século XIX*. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais). Rio de Janeiro: Escola de Belas Artes/Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1991.

OLIVEIRA, João Pacheco de; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. *A Presença Indígena na Formação do Brasil*. Brasília: MEC; LACED/Museu Nacional, 2006.

QURESHI, Sadiah. Displaying Sara Baartman, the Hottentot Venus. *History of Science*, 2004, 42, p. 233-257.

SILVA, Ana Paula da. *O Rio de Janeiro continua índio: território do protagonismo e da diplomacia indígena no século XIX*. Tese (Doutorado em Memória Social). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2016.